Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juin 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente

Il n'est pas rare d'entendre faire cette remarque : Les auteurs qui de nos jours écrivent sur la mystique ne s'entendent pas sur le sens des mots qu'ils emploient; cette divergence dans la terminologie est une cause de confusion et de désaccords, elle fait que portent à faux beaucoup d'arguments; elle rebute parfois ceux qui désireraient étudier cette science. Au temps des Pères il y eut des discussions entre docteurs également orthodoxes, venant de ce que certains mots, par exemple ceux d'essence, de personne, de nature, étaient au début entendus différemment; quand se fut fait l'accord sur le vocabulaire, la doctrine gagna en lucidité et en précision. Que l'on fixe le vocabulaire de la haute spiritualité, et beaucoup de nuages qui assombrissent l'atmosphère mystique seront dissipés. Un autre grand avantage suivrait : on verrait, me semble-t-il, que les discussions qui ont eu lieu ont précisé la doctrine, et qu'il y a aujourd'hui beaucoup plus que certains ne le croient de points fondamentaux acceptés par tous.

Si ceux qui ont traité les questions mystiques consentaient à s'expliquer dans cette revue sur le sens des mots qu'ils emploient et s'ils cherchaient à leur donner la même signification, s'ils voulaient aussi faire effort pour arriver à un accord — qu'au fond je crois réel — sur les principes fonda-

mentaux de la haute spiritualité, ce serait grand profit pour tous.

Étant l'un des vétérans des discussions mystiques, probablement celui qui depuis plus longtemps — 1896 — écrit sur ces questions, je me suis permis de proposer cette enquête, et d'ouvrir la série des explications. Oserai-je ajouter, pour donner une excuse de plus à mon entreprise, qu'adonné depuis quarante-six ans à la direction des âmes, j'ai pu surabondamment constater la justesse des enseignements des maîtres, tels que je les ai toujours compris. Le bras de Dieu n'est pas raccourci ; il verse ses grâces sur les âmes de bonne volonté de nos jours comme il le faisait du temps de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal, du P. Lallemant, du P. Grou, du Vén. Liberman, etc. La grâce procède encore comme elle procédait alors et produit les mêmes fruits ; or c'est la marche de la grâce dans l'âme fidèle qui serait étudiée dans l'enquête que je propose.

La contemplation

Le premier mot dont il importe de bien préciser le sens est le mot *Contemplation*, car souvent chez ceux qui l'emploient il recouvre des conceptions différentes. Pris dans le sens profane, il signifie un arrêt de l'esprit qui, cessant de passer d'une idée à une autre idée, d'une vue à une autre vue, demeure fixé dans la considération d'un spectacle ou d'une vérité qui le charment. Il en est qui appliquent cette notion à la contemplation mystique et la considèrent comme signifiant toujours la suspension du travail de l'esprit et la fixation du regard sur la même vérité. D'autres — et nous croyons pouvoir dire la plupart de ceux qui aujourd'hui traitent les questions mystiques — pensent se rapprocher beaucoup plus de la terminologie classique en étendant largement la portée de ce mot. Ils croient bien que par ce mot contemplation on entend une pensée de Dieu qui se prolonge, mais qui n'absorbe aucunement l'activité de l'esprit et peut se mélanger à des pensées concomitantes. Et ils notent avec soin que cette pensée prolongée, tantôt très claire, tantôt obscure et quelque peu subconsciente, est produite par une connaissance supérieure de Dieu, mise directe-

ment dans l'intelligence par l'effet des dons du Saint-Esprit.

C'est bien là certainement l'enseignement de saint Jean de Croix, qui définit la contemplation : « une science d'amour, une connaissance amoureuse de Dieu infuse » (*Nuit*, II, 18). Il voit la contemplation dans la nuit des sens, où certainement elle n'est pas absorbante. Souvent il fait comprendre que par contemplation il n'entend pas autre chose que cette connaissance générale et confuse de Dieu, mise par Lui dans l'âme en même temps qu'un amour irraisonné et très pur. Souvent, nous enseigne-t-il, l'âme qui reçoit la contemplation, au lieu de rester suspendue dans l'admiration, ne se rend pas compte de ce qu'elle reçoit et souffre de ne pas aimer autant qu'elle le désire.

Saint François de Sales définit la contemplation « une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines ». Il ne la regarde pas comme étant forcément absorbante, car traitant de la quiétude — chacun sait que la quiétude est un état contemplatif — il montre qu'elle peut être accompagnée de distractions : « La volonté étant une fois bien amorcée à la présence divine, ne laisse pas d'en savourer les douceurs, quoique l'entendement et la mémoire se soient échappés et débandés après des pensées étrangères et inutiles » (*Amour de Dieu*, VI, 10). Sainte Thérèse reconnaît non moins explicitement que les âmes mystiques peuvent garder l'union à Dieu, donc une certaine attention à Dieu, au milieu de leurs travaux et occupations. Le P. Lallemant voit dans la contemplation une habitude surnaturelle par laquelle Dieu élève les puissances de l'âme et les rend capables d'opérations supérieures.

Donc demandons aux auteurs contemporains dans quel sens ils prennent et ils jugent qu'il convient de prendre le mot contemplation. Je proposerais, pour ma part, la notion que j'en ai toujours eue, m'étant habitué de bonne heure à la lecture assidue de saint Jean de la Croix, et que je formulerais ainsi en combinant les définitions de saint Jean de la Croix et du P. Lallemant :

La contemplation est une connaissance supérieure de Dieu, mise dans l'âme par les dons du Saint-Esprit, connaissance qui est simple, libre, pénétrante, qui procède de l'amour et qui tend à l'amour.

Contemplation acquise

La contemplation acquise a besoin aussi d'être définie. Si une personne sans autre grâce que les grâces communes arrivait à simplifier son oraison et à tenir son regard fixé sur Dieu, cette oraison devrait être appelée une contemplation acquise.

Beaucoup d'auteurs, tout en reconnaissant la possibilité absolue de ce genre d'oraison, disent qu'en pratique il ne se rencontre pas, parce que les âmes qui n'ont pas reçu la grâce de l'union amoureuse, qui est non pas une grâce commune mais une grâce éminente, ayant encore par ailleurs beaucoup d'attaches naturelles, légères sans doute, mais suffisantes pour provoquer nombre de petits vouloirs humains, désirs, préoccupations, deviennent la proie des distractions si elles veulent renoncer aux considérations et concentrer leur regard sur un seul objet. Quand il y a union amoureuse, souvent les distractions la laissent subsister, Dieu maintenant l'amour dans la partie suprême de l'âme, comme le reconnaissent les maîtres. Mais quand l'âme ne jouit pas de cette faveur, les distractions, forcément, empêchent la contemplation.

Je crois qu'on peut regarder comme devant être admis ce point de doctrine si fermement posé par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, sainte Jeanne de Chantal, qu'il ne faut pas renoncer aux considérations pour s'adonner à l'oraison de simple regard si l'on n'est pas uni à Dieu par l'amour infus. On sait avec quelle force sainte Thérèse s'élève contre ceux qui veulent se mettre dans la contemplation avant d'y avoir été mis par Dieu. Dans le livre de sa vie, après avoir vivement blâmé ceux qui veulent arrêter l'activité de l'esprit, elle conclut : « Prétendre occuper les puissances de l'âme et penser les faire rester tranquilles, c'est folie » (*Vie*, ch. XIII). Ce sujet lui tient à cœur ; elle y revient avec non moins de force dans le *Château* (IV^e^ Demeure, ch. 3) : « Si le Seigneur n'a pas commencé à nous enivrer, je ne puis arriver à comprendre comment on pourrait arrêter les pensées sans qu'il en résultât plus de dommage que de bien. » Comme on lui avait opposé l'autorité de saint Pierre d'Alcantara, elle remarque, avec raison, que ce saint disait absolument comme elle. Saint

Jean de la Croix n'est pas moins affirmatif. Il défend avec insistance que l'on quitte la méditation avant d'avoir reçu la connaissance infuse et amoureuse de Dieu et l'avoir reçue dans un degré suffisant pour ressentir le dégoût des considérations et pour trouver du bien-être à demeurer seul avec Dieu. Enfin sainte Jeanne de Chantal, après avoir parlé de l'oraison où l'âme se contente de se tenir en présence de Dieu, s'entretenant avec lui très secrètement, ajoute : « Il faut bien se garder de se porter de soi-même à cette sorte d'oraison si Dieu ne nous y attire » (Entretien 32); et, reproduisant l'enseignement de saint Jean de la Croix, elle donne les mêmes marques que lui de l'action de l'Esprit-Saint mettant dans l'âme l'amour passif.

Généralement les auteurs contemporains veulent éviter de donner un enseignement qui contredirait ces grands maîtres. Le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, C. D., qui a publié dans *La Vie Spirituelle* (sept. 1923, Supplém.) un travail très savant sur *La Contemplation acquise chez les Carmes Déchaussés*, reconnaît très bien que toutes les fois que sainte Thérèse parle de la contemplation, c'est la contemplation mystique qu'elle entend par ce mot; et qu'ainsi font tous les grands mystiques. Il arrive à cette conclusion que la contemplation acquise ne peut être autre chose qu'une oraison affective, où l'âme se livre assez fréquemment, mais rapidement et en passant, à des vues simples et admiratives, et se remet bien vite à des considérations et à des affections. « Étant le fruit naturel de la méditation, cette contemplation ne se sépare jamais complètement de celle-ci. »

M. Tanquerey, qui admet la contemplation acquise, dit : « Regarder Dieu et l'aimer *pendant quelques minutes*... ne semble pas dépasser les forces d'une âme fervente soutenue par la grâce de Dieu » (*Diction. pratique des connais. relig.*).

Les partisans de la contemplation acquise s'accordent à en voir le type dans l'oraison de recueillement décrite par sainte Thérèse (*Chemin*, ch. XXIX) : « Traitez avec Dieu comme avec un père, comme avec un frère, comme avec un époux, choisissant tantôt l'une tantôt l'autre de ces qualités... Cette manière de prier, quoique vocale, recueille l'esprit beaucoup plus rapidement. On l'appelle oraison de recueillement, parce que l'âme y recueille toutes ses puissances et se retire au-dedans d'elle-même avec son Dieu... Cachée en elle-même,

l'âme peut penser à la Passion, se représenter le Fils de Dieu et l'offrir au Père, sans avoir besoin de se fatiguer l'esprit pour aller le chercher au Calvaire, au Jardin, et à la Colonne. » Il faut reconnaître que dans cette oraison il y a beaucoup plus d'affections que de contemplation : ce n'est bien certainement qu'une variété de l'oraison affective.

Le P. Cayré, dans son livre si docte, si judicieux, si intéressant, *La Contemplation augustinienne* (p. 305), admet une contemplation acquise chez les âmes qui sont dans la voie unitive et qui possédant les hautes lumières habituelles sur Dieu, lumières précédemment reçues, ne sont pas, à certains moments, sous l'influence actuelle des dons de sagesse et d'intelligence, et alors cherchent Dieu en s'appliquant à considérer ses perfections, soit en elles-mêmes, soit dans un mystère qui le manifeste. C'est une manière toute nouvelle d'expliquer la contemplation acquise, et pour ne pas créer d'équivoque, il vaut mieux donner à ce travail de l'âme unie l'autre terme que propose le même auteur, de méditation contemplative imparfaite.

En résumé il semble bien qu'aujourd'hui les divergences d'opinion au sujet de la contemplation acquise soient moins grandes qu'on ne le croirait. On pourrait peut-être tomber d'accord sur cette proposition :

« Ceux qui admettent une contemplation acquise entendent par là une variété de l'oraison affective, dans laquelle l'âme qui n'a pas reçu la grâce de la connaissance amoureuse infuse peut cependant s'arrêter, pendant de courts instants, à des vues très simples, à des actes d'admiration concernant les perfections ou les bienfaits de son Dieu, et revient ensuite aux considérations et aux affections. »

Grâces mystiques

C'est surtout sur le sens du mot *mystique* qu'il faudrait arriver à une entente, car les uns en restreignent le sens, les autres en élargissent la compréhension ; d'où des confusions regrettables, des discussions sans issue.

Il en est qui ne veulent admettre comme mystique que la connaissance expérimentale de Dieu. Il faudrait d'abord bien s'entendre sur le sens de ces mots : connaissance expérimentale de Dieu. Saint Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 94, a. 2, ad 2) enseigne

qu'il y a deux manières de connaître la bonté et la volonté de Dieu, la connaissance spéculative et la connaissance expérimentale. « On a, dit-il, cette connaissance expérimentale quand on expérimente en soi-même le goût de la divine bonté et la complaisance de la volonté divine, comme Denys le dit de Hiérothée qui connaissait les choses divines en les éprouvant. » C'est le fameux texte : Οὐ μονον μάθων, αλλα και πάθων θεία, *non solum discens, sed et patiens divina*, texte si souvent invoqué comme décrivant l'état mystique. Trois autres fois saint Thomas explique ce mot si célèbre de Denys, et toujours il l'explique par l'union amoureuse à Dieu, union reçue et non acquise : *Passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem* (Iª IIªᵉ, q. 22, a. 3, ad 1. Cf. *De Verit.*, q. 26, a. 3, ad 18, et *III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1, qˡᵃ 2). Ailleurs, expliquant ce mot de saint Augustin : *Filius mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*, saint Thomas dit : *Perceptio autem experimentalem notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia* (Iª, q. 43, a. 5, ad 2). De même encore, I Sent., dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3, il appelle quasi expérimentale la connaissance de Dieu qui provient d'un don et qui est *per amorem*.

Saint Bonaventure (III Sent., d. 35, a. 1, q. 1) dit : « Le mot *sagesse* désigne la connaissance expérimentale de Dieu. C'est là l'un des sept dons du Saint-Esprit qui s'exerce quand l'âme goûte la suavité divine. Pour que l'âme éprouve ces goûts intimes qui produisent la délectation, il faut qu'il y ait union par la faculté affective et perception par la faculté connaissante. »

De même Suarez (*De gratia*, l. II, ch. XVIII, nᵒˢ 18, 19, et ch. XIX, nº 6), expliquant cette connaissance expérimentale de l'amour et de la bonté de Dieu et s'appuyant sur le Bˣ Albert le Grand, la fait consister dans les effets surnaturels produits dans l'âme, dans les sentiments affectifs qui ne peuvent être que l'effet d'une action particulière de l'Esprit-Saint (1).

Si l'on veut entendre la connaissance expérimentale de Dieu comme ces grands maîtres, si on veut l'expliquer par l'amour infus, un grand pas sera fait pour arriver à une parfaite

(1) Outre ces textes j'ai encore cité dans *L'État Mystique*, nᵒˢ 333, 334, des textes de Gerson, et du Vén. Dupont qui donnent la même explication de la connaissance expérimentale.

entente. Que ceux qui rejettent cette explication veuillent bien le dire et exposer leurs motifs.

Cette connaissance expérimentale est-elle l'élément distinctif de tout état mystique? Le P. Maréchal, S.J., qui avait semblé jadis être de l'opinion affirmative, a écrit tout récemment (*Nouv. Revue théol.*, février 1929, p. 126), citant Dom Buttler et faisant siennes les déclarations de ce savant bénédictin : « Cette expérience est absente de nombreux états de prière et de contemplation, qui sont pourtant réellement infus et mystiques. » Je crois que presque tous ceux qui traitent aujourd'hui des questions mystiques sont de cet avis. S'il en est ainsi, l'entente sera facile.

On a dit encore que « l'état mystique est constitué par la conscience du surnaturel en nous » (R. P. Bainvel, *Revue ascét. et myst.*, janvier 1923, p. 45). Mais comment pouvons-nous savoir qu'il y a en nous du surnaturel? « Il me paraît, continue le P. Bainvel, que cette conscience du surnaturel en nous, c'est-à-dire de la présence divine, de l'action divine, de notre vie en Dieu et de la vie divine en nous, n'exige pas autre chose qu'un éveil spécial de nos facultés sous la touche divine, ou, si l'on veut, qu'un influx spécial de lumière divine ou d'amour divin dans nos facultés de connaître et d'aimer. Les sens surnaturels dont nous parlent les mystiques ne semblent pas exiger davantage. » Avec cette explication, qui me paraît très juste, il sera encore facile d'arriver à une entente, pourvu qu'on reconnaisse, comme le dit si bien le P. de la Taille (*Recherches*, août 1928, p. 298-299) qu'il y a deux passivités, « l'une qui est consciente au regard du sujet, et l'autre qui ne se révèle qu'à l'œil d'un directeur expérimenté ».

Le P. Bainvel identifie donc conscience du surnaturel et sentiment de la présence de Dieu. Plusieurs auteurs ont mis l'essence de l'état mystique dans le sentiment de la présence de Dieu.

Les textes des grands mystiques sont nombreux qui disent que Dieu fait sentir sa présence « par des douceurs intérieures (1) ». On a fait remarquer que, selon les mystiques,

(1) J'en ai cité un grand nombre : S. Grégoire, S. Bernard, S. Bonaventure, S. Thomas, Ste Angèle de Foligno, Ste Catherine de Sienne,

la présence de Dieu est non pas conclue, mais perçue. Cette remarque est juste : il n'y a pas de raisonnement, mais il y a miroir créé qui sert à faire percevoir Dieu. C'est ce qu'expliquait très bien, naguère, le R. P. Garrigou-Lagrange (*Revue Thomiste,* novembre 1928). « Ce n'est pas assurément par manière d'espèce infuse, mais de *passion* subjectivement reçue dans la créature. » Et il rappelait le mot d'Aristote : « En voyant Callias je vois sans aucun raisonnement qu'il est vivant, bien que la vie ne soit pas de soi sensible comme la couleur et le son. » Et je saisis l'occasion de remercier ici le R. P. qui a bien interprété ma pensée et m'a défendu contre un reproche qui m'était fait. Voici toute ma pensée : Les âmes qui sont dans l'état mystique jouissent, grâce aux dons du Saint-Esprit, de lumières précieuses sur les vérités de la foi, et donc sur celle de l'habitation de Dieu en elles : *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Les maîtres nous disent que c'est par des suavités infuses que Dieu fait sentir sa présence : il est clair que ces douceurs irraisonnées montrent que Dieu est là, et la pensée en vient à l'âme d'une manière spontanée, instinctive, intuitive. Il n'y a pas là raisonnement, mais plutôt rappel d'une vérité connue et acte supradiscursif de l'intelligence, car c'est un don du Saint-Esprit qui opère et les dons dépassent le raisonnement.

Le P. Huby, S. J., avait déjà autrefois (*Recherches de sc. rel.*, 1919, p. 152) admis cette connaissance de Dieu non discursive et cependant médiate. Le P. de la Taille (*Recherches*, août 1928) tient très fermement pour la même doctrine. Le P. Maréchal, S. J., dans les premiers articles qu'il fit sur les questions mystiques, avait insisté sur « l'intuition immédiate de Dieu » et la donnait comme l'élément caractéristique de l'état mystique, ce qui, je l'avoue, m'avait fort choqué. Dans un article récent de la *Nouvelle Revue Théologique* (février 1929, p. 126) il explique que par intuition immédiate il n'a jamais voulu dire autre chose qu'une connaissance qui n'est pas abstractive ou discursive. Donc, ici encore, il y a entente.

Je ne me crois pas téméraire en disant que maintenant il y a accord sur ce point fondamental : le sentiment de la présence de Dieu est un état mystique; il saisit l'âme sans qu'elle

S. François de Sales, Ste Thérèse, S. Jean de la Croix, Ste Véronique Juliani, etc. Voir *État Mystique,* p. 231 sq.

fasse aucun raisonnement; il ne dépend pas d'elle d'avoir ou de ne pas avoir ce sentiment, c'est Dieu qui le donne quand il lui plaît.

Ce sentiment constitue-t-il la note essentielle de tout état mystique? Remarquons d'abord qu'il y a divers sentiments de la présence de Dieu; il y a ces touches substantielles dont parle à diverses reprises saint Jean de la Croix, « auxquelles, déclare-t-il, personne n'arrive que par la purification intime, par le dénuement, par le dépouillement spirituel de tout ce qui est créature » (*Nuit*, II, 23, et *Vive Flamme*, str. II, vers. 3). Elles ne sont donc accordées qu'à ceux qui ont bien profité des épreuves de la nuit de l'esprit. Je crois que tous aujourd'hui reconnaissent qu'elles n'appartiennent pas à l'essence de l'état mystique. Ce sont des faveurs très élevées et très rares, et beaucoup sont dans l'état mystique qui n'ont pas reçu ces hautes faveurs.

Quant au sentiment de la présence de Dieu dont parle sainte Thérèse, et qui, dit-elle, « se fait souvent sentir, spécialement à ceux qui ont l'oraison d'union et de quiétude » (*Vie*, ch. XXVII), sentiment que signale à maintes reprises saint François de Sales (*Amour de Dieu*, VI, 7, 11) et qui est beaucoup plus commun, certains auteurs contemporains ont voulu en faire la caractéristique de l'état mystique. Mais la plupart rejettent cette conception comme beaucoup trop étroite; ils allèguent l'excellente raison donnée plus haut : ce sentiment est absent de nombreux états de prière et de contemplation, qui sont indubitablement infus et mystiques.

Le P. Adhémar d'Alès dans le Dictionnaire apologétique (article *Prière*), suivant le P. de Maumigny, définit la contemplation mystique : « Un regard simple et amoureux à Dieu, où l'âme, suspendue par l'admiration et l'amour, le connaît expérimentalement et dans une paix profonde goûte un commencement de la béatitude éternelle ».

Nous ferons encore sur cette définition de la contemplation mystique la même remarque que précédemment : Ce qui est décrit là, c'est une contemplation absorbante, suspendant l'activité de l'âme et d'une très grande suavité. De là sont exclues non seulement la contemplation aride, non seulement les épreuves mystiques, la nuit des sens, la nuit de l'esprit, mais encore maint état mystique où l'âme, tout en étant attentive à Dieu, unie à Dieu, n'est pas ainsi absorbée, ni à

ce point enivrée qu'elle goûte un commencement de la béatitude éternelle. De plus, cette définition décrit un état, mais n'en explique pas la genèse. Pourrait-on demander cette précision : Ceux qui entendent ainsi la contemplation mystique, pensent-ils que c'est une grâce d'amour infus qui produit cette contemplation, est-elle un effet du don de sagesse? Il serait nécessaire de le savoir pour voir s'il y a possibilité de quelque entente.

Le P. d'Alès, après avoir donné cette définition si restreinte, déclare qu'il y a deux opinions contraires : les uns enseignant, les autres niant que la vie de la grâce, cultivée par l'ascète, doit normalement, s'il est fidèle, s'épanouir dans ce genre de contemplation. Qu'il me permette de lui dire que nous n'avons jamais dit ni pensé que la vie spirituelle bien conduite doit normalement aboutir à un pareil état de captivation des facultés et de jouissances. En nous prêtant sa conception de la contemplation mystique, il nous attribue une doctrine que nous rejetons comme lui. Ne pourrait-on obtenir que ce qui est ainsi décrit fût reconnu n'être qu'une variété, et une variété rare, de la contemplation mystique?

Conception plus large des grâces mystiques

Beaucoup aujourd'hui, je crois pouvoir dire la plupart de ceux qui traitent de ces questions, donnent au mot mystique un sens plus large qu'il nous reste à expliquer (1).

Mgr Farges, le partisan peut-être le plus ardent de la définition restreinte, écrivait dans une petite brochure : « Il y a des états contemplatifs caractérisés par la prédominance à des degrés divers des dons du Saint-Esprit, où l'âme est plus

(1) Malgré tant d'efforts faits pour bien établir notre doctrine, il est encore des hommes de talent qui semblent ne l'avoir pas bien comprise. Je citais tout à l'heure le P. d'Alès; ne pourrais-je pas citer aussi M. Pourrat, qui me consacre quelques lignes dans son dernier volume, et paraît n'avoir pas mieux saisi notre doctrine; qui, du moins, est loin de la reproduire? Les lecteurs en général se rendent compte que M. Pourrat ne comprend pas les grands mystiques comme les comprennent beaucoup de ceux qui ont écrit en ces derniers temps sur ces questions; la raison semble en être qu'il n'a pas la même conception qu'eux des états contemplatifs.

passive qu'active. Nous l'accordons tous » (*Autour de notre livre*, p. 9).

Oui, tous, j'en suis persuadé, accordent qu'il y a des états où prédominent les dons du Saint-Esprit, et où l'âme, comme l'a dit très bien le P. de La Taille, « a conscience de recevoir de Dieu un amour tout fait » (*Recherches*, 1919, p. 281). Je crois que tous aussi reconnaissent que ce qui empêche les dons du Saint-Esprit de s'exercer d'une manière habituelle chez la plupart des âmes, c'est que ces âmes, souillées de beaucoup de péchés véniels, empêtrées dans des attaches imparfaites, dominées par beaucoup d'attraits et de désirs naturels, de préoccupations et de répugnances humaines, ne sont pas aptes à recevoir les plus hautes des opérations divines, ni disposées à accepter les lumières et les impulsions du Saint-Esprit qui font voir et qui poussent à suivre la voie de la perfection. Tous, je crois, conviennent encore que les âmes très fidèles et généreuses sont très éclairées; elles ont une haute idée de Dieu qu'elles reçoivent directement et non par voie de raisonnement, elles comprennent beaucoup mieux que les âmes imparfaites et immortifiées combien il mérite d'être aimé; elles connaissent aussi beaucoup mieux leur néant, leur impuissance de créatures et leurs misères. Quant à cet amour « tout fait » qu'elles reçoivent de Dieu, il est persistant; le cœur de ces vrais amis de Dieu est, comme l'aiguille de la boussole, toujours orientée vers Lui; s'il y a forcément des moments où leur esprit s'occupe de choses profanes, il revient ensuite de lui-même à Dieu : ce sont des âmes très éclairées et des âmes unies.

Dans ces derniers temps on a insisté avec raison sur les dispositions d'amour des âmes ainsi unies, sur l'action que Dieu exerce sur leur volonté, sur la sympathie qu'elles ressentent pour Dieu et qui produit soit le besoin de se rapprocher de Lui, soit, quand elles goûtent l'union, un vrai bien-être, une satisfaction profonde.

Aux yeux d'auteurs de spiritualité de plus en plus nombreux, ce sont là les grâces mystiques; elles sont lumières et amour et appartiennent à la catégorie des grâces *gratum facientes*.

Il y a entre différents corps ce que les chimistes appellent des affinités, c'est-à-dire des dispositions qui permettent aux molécules de deux corps différents de se combiner; ils sont

faits l'un pour l'autre ; il est d'autres corps qu'on peut rapprocher mais non pas unir. Dans le monde spirituel il y a de même des affinités mystérieuses, qui font que des êtres intelligents et libres tendent à se rapprocher et à s'unir, ils sont faits l'un pour l'autre. « Si une sympathie profonde, dit le P. Garrigou-Lagrange, révèle à la mère sans raisonnement l'âme de son enfant, et à celui-ci l'âme de sa mère, il peut en être de même entre Dieu et ceux qui sont nés de Lui : *qui ex Deo nati sunt* » (*Revue thomiste*, nov. 1928). « Imaginez, dit le P. de La Taille (*Recherches*, 1928, p. 303), une mère qui regarde son fils, ravissant ou médiocre, peu importe. Elle le regarde parce qu'elle l'aime. Elle le dévore, et voilà ce qui s'appelle aimer. En face un esthète regarde l'enfant au beau visage et en jouit, peut-être s'éprend-il de bienveillance pour lui ; ce n'est pas là la contemplation dont parle saint Thomas », car saint Thomas dit que la contemplation est produite par l'amour.

Le P. Yves de Mohon, dans son remarquable petit livre : *Le Don de Sagesse* (1), donne un autre exemple frappant de cette convenance ou de la répulsion que l'on ressent pour certains objets. Le malaise qu'un artiste éprouve en présence d'une œuvre d'art de mauvais goût, par exemple un musicien entendant une musique mal harmonisée, un peintre devant un mauvais tableau ; de même encore un homme chaste devant une parole ou un spectacle obscène, tous ces sentiments de répulsion viennent, non seulement du jugement raisonné qu'ils portent, mais de la disconvenance qui existe entre eux et ces objets. Au contraire, les œuvres d'art parfaites plaisent aux artistes, les actes de vertu à ceux qui sont vertueux, non seulement par suite du jugement raisonné qu'ils portent, mais aussi en vertu de la sympathie, de l'attirance qu'ils éprouvent pour ces œuvres qui répondent si bien ou à leur sens artistique, que la pratique de l'art a beaucoup développé, ou à leur sens d'honnêteté, que l'exercice de la vertu a beaucoup affiné.

Il y a donc entre deux êtres qui s'aiment convenance, affinité, attirance. L'amour comporte un élan vers l'objet aimé. Normalement cet attrait vient de la complaisance prise dans les amabilités du bien-aimé, mais souvent aussi il est pro-

(1) Librairie franciscaine, 4, rue Cassette, Paris-VI[e].

duit par la sympathie, l'harmonie qui existe entre l'aimant et l'aimé, alors un instinct spontané rapproche ces deux êtres. C'est la *connaturalitas*, la conformité de nature dont parle Saint Thomas (IIª IIæ, q. 45, a. 2, c) et que la vertu de charité met dans l'âme.

L'état de grâce suffit-il pour que soit exercée cette attirance, pour que soit ressentie cette sympathie? Dès lors qu'il y a état de grâce, il y a certainement convenance entre Dieu et l'âme; mais cette convenance n'est pas ressentie. Si un appareil récepteur de T. S. F. est adapté pour recevoir les ondes de la tour Eiffel, il y a convenance, mais tant que personne n'émet de sons au poste d'émission, celui qui est au poste récepteur ne peut rien entendre. Il faut qu'à l'état de grâce s'ajoute l'exercice du don de sagesse, et ce don, chez le plus grand nombre, agit peu, et parce qu'il est lié par les attaches imparfaites, les vouloirs, désirs, sentiments inférieurs, et parce que trop faible est l'amour divin. Revenons à l'exemple donné plus haut du petit enfant. Il sera aussi aimé des bonnes personnes qui le connaissent, car elles lui veulent du bien, et si la mère tombe malade, les voisines avec empressement prendront soin de lui; mais elles ne ressentent nullement l'affinité, l'attirance que la mère éprouve. De même quand l'amour divin est faible, il ne produit pas la sympathie, le sentiment de la *connaturalitas*, de la conformité de nature qui donne lieu au don de sagesse de s'exercer.

Donc quand s'exerce le don de sagesse, Dieu agit sur la volonté pour l'attirer vers lui, *il lui fait sentir qu'il est son bien*, et cette sympathie, vive et profonde, que l'âme alors éprouve, fait qu'elle apprécie Dieu; elle est portée à le mettre au-dessus de tout, à tout lui rapporter. Elle est donc portée à bien juger de Dieu : *rectum judicium* (Cf. IIª IIæ, q. 45, a. 2, c). Mais en même temps Dieu agit sur l'intelligence et il y met une haute idée, générale et confuse, de ses incompréhensibles perfections, et par là aussi l'âme, remplie de complaisance pour un Dieu qu'elle sait être si parfait, est attirée vers lui. Nous passons sous silence les lumières distinctes sur les vérités de foi, par exemple sur la bonté de Dieu dans l'Incarnation, dans la Rédemption, dans l'Eucharistie, etc. Ces lumières, qui sont déjà plus vives chez les âmes pieuses que chez les âmes vulgaires, le sont plus encore chez une âme unie; elles ne sont pas éloignées de son esprit et peuvent

avoir, elles aussi, une certaine action au moment de l'oraison, surtout au début, pendant la préparation; elles l'aident à se recueillir et la disposent à subir l'action de Dieu, à recevoir la grâce de l'union mystique.

Il y a donc à la fois, dans la partie suprême de l'esprit, une connaissance plus élevée de Dieu, qui stimule l'amour, et dans la partie suprême de la volonté une attraction d'amour vers le Dieu que l'âme sent lui convenir si bien.

On voit dès lors comment il convient de répondre à ceux qui font cette objection : Les dons du Saint-Esprit s'exercent même chez les commençants, car ils reçoivent des inspirations, donc dans cet état que vous voulez décorer d'un nom nouveau, il n'y a qu'une simple différence de fréquence et de rareté, mais c'est le même état. Non, la différence est profonde et exige une appellation spéciale. C'est toujours la foi, oui, c'est toujours l'amour ; ces vertus ne varient pas dans leur essence, mais elles revêtent des modes nouveaux que ne connaissent pas les commençants. Les auteurs spirituels remarquent que les opérations mystiques de foi et d'amour s'exercent dans la partie suprême de l'âme, non pas dans celle où se font les raisonnements, mais plus haut, là où l'esprit opère intuitivement; les actes sont alors supradiscursifs; l'âme ne raisonne pas; la connaissance plus élevée que Dieu lui donne de lui-même ne lui vient pas par suite des considérations qu'elle fait, mais directement, et c'est ce qui explique que des âmes simples, illettrées mais très généreuses, ont une plus haute idée de Dieu que des théologiens savants mais peu détachés. Quant à l'amour (1), ce n'est plus l'amour *cherché*, c'est-à-dire celui que par devoir on s'efforce de produire en recourant à des considérations, ni l'amour *excité* par les lumières données sur telle ou telle vérité particulière et par les sentiments mis dans le cœur à l'occasion de cérémonies, de prédications et autres moyens extérieurs; c'est l'amour *passif*, reçu de Dieu « tout fait ».

C'est cet amour passif et cette lumière supérieure et intuitive qui, dans certains cas, donnent le sentiment de la présence de Dieu. Donc le sentiment de la présence de Dieu est

(1) J'ai déjà donné et plus longuement cette explication dans mon dernier livre : *La Piété à travers les âges*, p. 667 sq., et dans ma petite brochure : *Vers l'amour parfait*.

une variété de l'état mystique. C'est aussi cet amour et cette lumière supérieure qui, d'autres fois, fait sentir à l'âme une grande soif de son Dieu et lui fait éprouver une grande peine de ne pouvoir jouir de lui; ce sentiment de l'absence de Dieu, signalé par sainte Thérèse, est une autre variété de l'état mystique. C'est cet amour passif qui produit parfois cette contemplation absorbante et extrêmement délicieuse, décrite, comme nous l'avons dit, par le P. de Maumigny et le P. d'Alès. Plus souvent cet amour infus donne seulement la paix et un réel bien-être, mais sans grande douceur. D'autres fois il produit la contemplation aride, d'autres fois les épreuves mystiques de la nuit des sens, de la nuit de l'esprit. *On nous accordera bien que la notion exacte des états mystiques requiert une définition qui comprenne aussi bien les épreuves que les joies mystiques.*

Ainsi tout état mystique est constitué par ces deux éléments qui ne sont pas séparés : connaissance de Dieu supérieure, mais générale et confuse, et amour très précieux mais irraisonné, l'un et l'autre versés directement par Dieu dans l'âme.

Si nous donnons cette notion des grâces mystiques, c'est que nous nous appuyons sur le grand docteur, saint Jean de la Croix, qui jusqu'à six fois (1) explique ce qu'est la théologie mystique et l'explique toujours comme nous venons de le faire. Nous nous appuyons aussi sur la distinction si lumineuse donnée par sainte Thérèse (IV^e^ Demeure, ch. 1) entre les contentements (amour excité) et les goûts (amour passif), distinction donnée par elle comme fondamentale et qui explique si bien toute sa doctrine.

Pour suivre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il faut regarder comme des grâces communes celles qui excitent l'amour à l'aide de considérations et de moyens extérieurs, donc qui touchent l'âme et l'éclairent suivant le mode humain de notre nature. Il faut considérer comme des grâces éminentes, celles qui sont supradiscursives et que l'âme reçoit directement de l'Esprit-Saint. Enfin doivent être classées parmi les grâces extraordinaires, celles qui ne rentrent pas dans la catégorie des grâces *gratum facientes*, comme les visions et les révélations.

(1) J'ai cité les textes dans mon livre : *L'État mystique*, n^os^ 53, 54.

On a dit que quand les inspirations de la grâce deviennent fréquentes, c'est la mystique au sens large (P. de Guibert, *Revue ascétique et mystique*, 1923, p. 344). Nous croyons que tant que les inspirations suivent le mode humain des raisonnements et moyens extérieurs, et que l'action de l'Esprit-Saint, tout en éclairant l'âme de lumières distinctes, ne lui confère pas la connaissance amoureuse infuse, c'est-à-dire cette haute idée de Dieu générale et confuse avec l'amour passif et persistant, ce n'est la mystique ni au sens large ni au sens strict.

Je résume en quelques propositions les explications que je viens de donner.

1) Quand une âme chrétienne a été fidèle aux pratiques de l'ascétisme et s'est appliquée généreusement et constamment au renoncement total, quand le Seigneur ne trouve plus en elle de péchés, de passions, d'attaches, de soucis, qui empêchent les communications qu'il veut lui faire, il lui accorde des grâces de plus en plus précieuses qui la rendent capable de pratiquer les vertus avec beaucoup plus de perfection.

2) Les dons du Saint-Esprit qui auparavant n'agissaient que faiblement parce que l'amour divin était faible et parce que l'âme, liée par des attaches imparfaites, était peu disposée à recevoir les lumières plus élevées et les impulsions plus exigeantes de l'Esprit-Saint, deviennent plus opérants et leur action devient prédominante.

3) Pour rendre cette âme plus capable de recevoir ses dons, le Seigneur la purifie par des épreuves intimes. Il permet des luttes qui obligent à des actes de renoncement plus généreux, il cesse d'opérer par des grâces sensibles, il met en exercice d'une manière habituelle les dons du Saint-Esprit, par eux il donne des lumières plus cachées mais précieuses, et il saisit la volonté indépendamment des facultés sensibles mettant en elle un amour sec, mais pur, qui grandira, si l'âme profite bien de l'épreuve.

4) Les effets produits par le Saint-Esprit opérant par ses dons sont donc une illumination de l'âme fidèle, qui obtient une haute idée de Dieu et une connaissance plus profonde de ses propres misères et un amour irraisonné, unissant et persistant, qu'elle garde avec bonheur.

5) Ce serait une erreur de croire que cet amour « tout fait », versé par Dieu dans l'âme, est normalement un amour d'une

très grande suavité, produisant la suspension des facultés de l'âme et faisant goûter un commencement de la béatitude éternelle. Il procure bien d'ordinaire la paix et une satisfaction profonde, mais souvent il n'a pas de répercussion dans la partie sensible, il est même parfois donné sous un mode douloureux.

6) Ce serait une erreur de croire que cet amour produit toujours le sentiment de la présence de Dieu; il peut donner même un sentiment très pénible de l'absence de Dieu, une soif de Dieu torturante, ou encore une grande douleur de ce que Dieu n'est pas aimé par l'âme elle-même ou par les hommes comme il devrait l'être.

7) Tant que l'âme n'a pas reçu le don de cet amour infus, manifesté par les trois signes, de la nuit passive des sens, elle ne doit pas se passer de considérations et chercher à se livrer à l'oraison de recueillement passif.

Après avoir exposé la marche de la grâce dans les âmes (1), telle qu'elle m'a toujours semblé être enseignée par les maîtres et confirmée par l'expérience, je me tourne vers les auteurs qui ont traité ces questions, et je leur demande de donner, à leur tour, leur avis motivé sur la terminologie et sur le projet d'entente doctrinale que je leur propose. Qu'ils indiquent eux-mêmes, s'ils le jugent bon, d'autres appellations, et s'ils croient qu'il y a une autre voie pour arriver à l'amour parfait, qu'ils nous la montrent. De cette enquête peut résulter plus de lumières, plus d'entente, une plus grande précision de doctrine et un plus grand bien pour les âmes.

Angers.

AUGUSTE SAUDREAU.

(1) J'ai lu avec grand plaisir dans l'article cité plus haut du P. Maréchal que « l'activité contemplative doit... même à ses degrés supérieurs... marquer un épanouissement relativement rare mais normal de la commune vie de la grâce », et le R. P. ajoute que cette doctrine « fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants » (loc. cit., p. 182).

Notes
sur les Exercices de saint Ignace

Comme suite à l'étude que nous avons publiée dans nos deux précédents numéros, M. Bremond nous a confié un certain nombre de notes sur le texte des *Exercices*. Dans ces notes il veut surtout montrer combien il est facile d'adapter le mécanisme des *Exercices* aux directions mystiques d'Alvarez et de Lallemant.

En voici quelques-unes :

LE « FONDEMENT »

« L'homme a été créé pour louer, révérer et servir Dieu « Notre-Seigneur, et, par ce moyen sauver son âme (1). Et « les autres choses qui sont sur la face de la terre ont été « créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite « de la fin pour laquelle il fut créé. D'où il s'ensuit que « l'homme en doit user pour autant qu'elles puissent ser- « vir son dessein et s'en écarter pour autant qu'elles le « puissent contrarier. C'est pourquoi il est nécessaire de « nous rendre indifférents à toute chose créée, dans la « mesure où cela est laissé au choix de notre libre arbi-

(1) « Summa felicitatis humanae est contemplari et laudare conditorem, redemptorem et gubernatorem suum. » Erasme, *De preparatione ad mortem.*

« tre et ne lui est pas interdit. De telle sorte que nous ne « souhaitions pas plus la santé que la maladie, la richesse « que la pauvreté, l'honneur que le déshonneur, une vie « longue plutôt que courte, et ainsi du reste; nous bor- « nant à désirer et choisir ce qui le plus sûrement nous « conduira vers la fin pour laquelle nous fûmes créés. » (*Texte de saint Ignace.*)

Note. — Pris en lui-même, rien de plus limpide que ce *Fondement*, mais considéré comme une des pièces maîtresses, et à plus forte raison, comme la clef de voûte de tout le livre, il présente plus d'une difficulté. « Cette vérité première, écrit le P. de Ponlevoy, peut être proposée à tout homme, ne fût-il pas d'ailleurs catholique, ne fût-il pas chrétien. Aussi saint Ignace *a-t-il soin* de n'introduire dans son sujet que les éléments fournis par la philosophie naturelle, les objets et les motifs avérés par la *seule raison*. Quand même on n'aurait pas la vraie foi, si seulement on a le bon sens, on sera en mesure de commencer les Exercices. Le rendez-vous est donné sur un terrain commun à toute âme venant en ce monde; c'est là que le prêtre aborde l'homme. » Et voici déjà qui me paraît plus qu'étrange. On voit bien que l'adhésion aux vérités primordiales du *Fondement* n'exige pas au préalable un acte de foi, mais qu'Ignace ait voulu ne s'adresser ici qu'à la seule raison, mais que l'idée lui soit jamais venue de donner les Exercices à un incrédule, j'ai beaucoup de peine à le croire. A quoi bon, d'ailleurs? Tournez la page et vous vous retrouverez aussitôt en plein christianisme. A peine introduit, l'incrédule n'a plus qu'à se retirer. Il s'est manifestement trompé de porte. Avant de passer du Fondement aux exercices de la première semaine, l'incrédule aurait le droit d'exiger qu'on lui démontrât la divinité de Notre-Seigneur. « Chose plus étrange, continue le P. de Ponlevoy..., il n'est question d'aucune prière à faire, d'aucune grâce à demander, ni avant ni après la considé-

ration. Il semble *qu'on ait voulu écarter* ce qui lui donnerait l'apparence d'un exercice de piété. Dans ces conditions, un philosophe digne de ce nom ne peut pas décliner la partie ; il ne s'agit pas de croire, de prier, mais de penser et de raisonner. Il semble aussi qu'on laisse l'homme à lui-même afin qu'il se serve de ses puissances naturelles pour obtenir la conviction. » (*Commentaire sur les Exercices spirituels*, par le R. P. de Ponlevoy, Evreux, 1888, pp. 54, 55.) Je le demande encore, imagine-t-on saint Ignace excluant délibérément des premières heures de la retraite tout ce qui de près ou de loin ressemblerait à une prière? Et qui plus est, imagine-t-on, dans le travail de la vie intérieure, une phase préliminaire où l'on ne fasse que raisonner? Fénelon n'est pas de cet avis, lui qui, dans ses *Lettres sur la religion*, propose une formule de prière à l'usage des athées. Le rationalisme de cette page n'est donc qu'apparent : pour Ignace, le Dieu du Fondement est le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ, car il n'en connaît pas d'autre. Pour Ignace, la vérité fondamentale n'est pas un principe philosophique, elle est, comme dit fort bien le P. Vautier, « un article de foi et un principe indubitable en la religion chrétienne ». (*La conduite de saint Ignace... menant une âme à la perfection par les Exercices spirituels...*, par le P. Antoine Vautier, Paris, 1650, p. 7).

Pourquoi, en nous proposant ces réflexions, ne nous invite-t-il pas à prier? Peut-être parce que cela va de soi, et que si, par impossible, le retraitant ignorait cette nécessité, celui qui lui donne les Exercices ne manquerait pas de l'en avertir. Peut-être aussi n'était-ce là pour lui qu'un memorandum, plus ou moins semblable à ces inscriptions qui rappellent au chartreux qu'il doit mourir. L'usage a prévalu de réduire le Fondement aux règles ordinaires de la méditation, mais il se peut, il est même assez vraisemblant qu'Ignace ne procédait pas ainsi. On peut d'ailleurs conjecturer, presque sans hardiesse, que ces réflexions, telles que nous les avons aujourd'hui, ne figuraient pas

dans le premier dossier des Exercices. Le caractère abstrait de cette pièce permet de croire qu'elle a été rédigée pendant le séjour d'Ignace à Paris. Comment n'aurait-il pas été amené à parler quelquefois la langue des jeunes dialecticiens qu'il voulait gagner? Je croirais même assez volontiers qu'un de ses disciples lui aura suggéré l'idée de remplacer par cette feuille volante une autre feuille, identique pour le fond, mais d'une forme plus ignatienne. Qui sait même si, méditant sur cette première rédaction, aujourd'hui perdue, l'un d'eux ne lui aura pas fait lire, ou ne lui aura pas résumé les pages d'Érasme qui disent plus savamment, mais exactement la même chose? L'*Enchiridion militis christiani* était alors familier à tous les humanistes chrétiens. L'histoire — ou la légende — veut qu'Ignace, ayant vu traîner un livre dévot d'Érasme, l'ait rejeté aussitôt avec horreur. C'est possible, et la chose n'aurait pas de quoi nous étonner, Érasme étant alors la bête noire, non pas du Saint-Siège, mais de la Sorbonne. Cela fait deux. « Il est impossible toutefois, écrit le P. de Grandmaison, de ne pas remarquer que la phrase du *Manuel du Soldat chrétien*, qu'on a rapprochée d'un passage de la méditation fondamentale des *Exercices*, est curieusement semblable à cette phrase, comme sens et comme fond. Jusqu'à preuve du contraire, et je ne crois pas que les éditeurs (des *Monumenta Ignatiana*) aient administré cette preuve, on peut tenir pour probable que la phrase d'Érasme, demeurée dans la mémoire (ou, comme on dit à présent, le subconscient) de saint Ignace, lui a suggéré à son insu la formule qu'il a employée plus tard » (*Recherches de science religieuse*, sept. 1920, pp. 395, 396). La mémoire plutôt, dirai-je, et même assez fraîche. Car il n'y a pas que cette phrase. Lisez plutôt dans l'*Enchiridion* la « règle quatrième » du « véritable christianisme » : « Pour vous rendre plus certaine la route qui conduit à la félicité, donnez-vous pour quatrième règle, de regarder pendant toute votre vie Jésus-Christ, comme *l'unique but* où doivent tendre toutes vos affections, tous vos efforts, tous

vos moments de repos et d'affaires..., comme l'unique et souverain bien, de manière que vous n'aimiez, que vous n'admiriez et ne souhaitiez rien que Jésus-Christ, ou en vue de Jésus-Christ... Remarquez qu'*en allant droit au souverain bien, vous devez rejeter ou prendre tout ce qui se rencontrera dans votre chemin, selon que ces choses vous le faciliteront ou vous y feront obstacle.* Il y en a de trois sortes : les unes sont si mauvaises qu'elles ne peuvent devenir bonnes...; les autres, si bonnes qu'elles ne peuvent devenir mauvaises...; les troisièmes tiennent le milieu entre ces deux extrémités, comme la santé, l'éloquence, l'érudition. *Aucune de celles-ci ne doit être regardée comme fin dernière, et on ne doit les employer qu'autant qu'elles peuvent servir plus ou moins pour y arriver.* Car les philosophes admettent des fins imparfaites et moyennes, auxquelles on ne doit pas s'arrêter, dont on peut faire usage, mais dont il ne faut pas jouir. Ces sortes de moyens ou servent ou nuisent différemment à ceux qui vont à Jésus-Christ, c'est pourquoi il faut les *prendre ou les rejeter selon qu'ils sont plus ou moins importants.* La science contribue davantage à la piété que la beauté..., ou les richesses, et quoique toute érudition... puisse être rapportée à Jésus-Christ, il y en a (parmi les éruditions) qui y conduisent plus immédiatement. *C'est par la vue de cette fin* que vous devez juger de l'utilité ou de l'inutilité des moyens. Aimez-vous les Belles-Lettres? Attachez-vous-y si c'est par rapport à Jésus-Christ. Mais ne les aimez-vous que pour vous rendre savant, *vous vous fixez à ce qui doit ne vous servir que de degré pour avancer.* Les recherchez-vous afin de connaître plus clairement par leur secours Jésus-Christ qui se cache sous le sens mystérieux des Saintes Écritures, pour l'aimer après l'avoir connu, pour le communiquer aux autres... je vous invite à l'étude des Belles-Lettres... Chacun de ces moyens doit être employé selon qu'il conduit de plus près à la vertu... Il vous vient de l'argent..., si vous craignez qu'il ne donne atteinte à votre vertu... jetez dans la mer ce dangereux fardeau

qui vous empêche d'aller promptement à Jésus-Christ... *Mesurez* sur Jésus-Christ seul vos avantages et votre félicité » (*Le Manuel du Soldat chrétien*, Paris, 1711, pp. 121-127). La ressemblance entre les deux textes est assez frappante. Emprunt direct, réminiscence, rencontre fortuite, qui le dira? Quoi qu'il en soit, et pour revenir au système du P. de Ponlevoy, discuté plus haut, il paraît peu vraisemblable qu'avant de s'approprier Érasme, saint Ignace l'ait délibérément déchristianisé.

Autre coïncidence, mais celle-ci plus fortuite. Ni saint Ignace ni Érasme ne disent que l'homme a été créé pour « aimer » Dieu; *contemplari et laudare*, dit Érasme; « louer, révérer, servir », dit le Fondement. Comment expliquer cette singulière omission? « On a demandé, écrit Ponlevoy, pourquoi saint Ignace n'a pas fait mention... de l'amour... Il en parlera plus tard et plus à propos (!). A chaque chose sa place et son heure. Laissons-le faire. Il se réserve seulement. L'amour sera dans les *Exercices* où il doit être, à la place d'honneur..., au couronnement même de l'œuvre. Saint Ignace avait d'ailleurs des raisons spéciales pour ne pas énoncer expressément cette obligation de l'amour... Combien à ce début ne sont pas encore préparés pour l'amour! La charité ne peut entrer dans le cœur qu'avec la qualité d'une reine. Il faut des victoires qui la précèdent, la paix qui l'accompagne, le cortège des vertus qui la suit. » (*Ib.*, pp. 59, 60.) C'est à n'en pas croire ses yeux. Il est bon, d'ailleurs, que dès le début nous touchions du doigt la tendance des commentateurs à canoniser, non pas seulement la lettre, mais jusqu'aux lapsus des Exercices, et de ce chef à imposer à saint Ignace des subtilités inouïes. Le P. de Ponlevoy n'est certes pas un pense-petit; il a donné le meilleur de son génie à l'étude des Exercices, et néanmoins, chose prodigieuse, il n'a rencontré l'amour qu'à la dernière page de ce livre qu'il a tant lu. Exilé du *Fondement*, d'abord, puis du *Règne*, des *Etendards*, du 3e degré d'humilité! Les commandements du Sinaï, qui s'imposent à tout le monde,

et le grand précepte du Christ font la première place à l'amour. *Universa lex et prophetae.* Ignace aurait bouleversé tout cela, et dans un livre à l'usage presque exclusif des *insignes*? Il y a mieux encore. Nous avons un ancien texte des Exercices qui nous renseigne sur « la méthode suivant laquelle on les donnait avant qu'ils ne fussent imprimés », or « la connaissance et *l'amour* » y sont nettement mentionnés. Si donc, raisonne de P. Nonell, « après l'impression ces mêmes termes n'y paraissent plus, il est *évident* que l'auteur, en les effaçant du manuscrit, n'a plus voulu qu'on les imprimât ». (*Analyse des Exercices spirituels...* par Jaime Nonnel, traduit par E. Thibaut, Museum Lessianum, 1924, p. 182. C'est là, d'ailleurs, un des commentaires les plus vigoureusement conduits que je connaisse). Le crayon rouge d'Ignace effaçant l'amour! Peut-on manquer à ce point d'imagination? Pour moi, je croirais plutôt que l'impression aura été faite sur une copie d'où « aimer » était absent. Connaître, servir, aimer, tous ces mots s'appelaient déjà les uns les autres. Qui en écrivait deux n'avait pas besoin d'écrire les autres. La formule était clichée. Explicitement ou non, il y avait un *etc.* Comme il y en a un dans le *Te Deum*, où ne sont pas mentionnés tous les chœurs des anges. Au début d'un long chapitre où il n'est question que d'amour, Érasme lui aussi a laissé tomber « aimer », simple lapsus, avons-nous dit, qui ne mérite ni l'excès d'honneur qu'on veut lui faire, ni l'indignité que d'autres lui reprochent. « Je ne puis m'empêcher de regretter, dit M. Franière, qu'une phrase aussi fondamentale et destinée à donner à l'âme une idée complète de sa destinée... ait omis précisément le mot le plus nécessaire et le plus essentiel, celui de *l'amour* de Dieu » (cité par Nonell, p. 181), et moi je dis : c'est précisément parce que ce mot est ici le plus nécessaire et le plus essentiel, ou encore le plus prévu, qu'il ne paraît pas.

Et puis que nous fait le mot, puisque nous avons la chose? Prêcher l'indifférence, au sens qu'Ignace donne à

ce mot, n'est-ce pas prêcher l'amour, et même l'amour le plus héroïque? La difficulté que présente le *Fondement* — non pas à moi mais à ceux qui voient dans les *Exercices* un engrenage dialectique implacable, une méthode d'ascension continuelle, — la difficulté est bien plutôt de montrer que la fin dernière de cette conduite n'est pas atteinte dès la première heure. *Homo creatus est*... l'amour même de concupiscence ne paraît ici qu'au second rang, l'homme a été créé, non pas d'abord pour se sauver, mais d'abord pour louer Dieu. Ignace commence par le pur amour; dialecticien novice, mais déjà d'une haute sainteté, comment pouvait-il faire autrement? C'est pourquoi un de ses fils les plus éminents, le P. Paul Le Jeune, fond très harmonieusement, dans sa *Solitude de dix jours* (Paris, 1665), le *Fondement* et cette *Contemplatio ad amorem* qui serait, d'après le P. de Ponlevoy, « le couronnement même de l'œuvre ».

Méditez plutôt la description de l'indifférence que nous a donnée François de Sales :

« Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel ; un cœur sans choix également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu, qui ne met point son amour *ès choses que Dieu veut*, ains en la volonté de Dieu qui les veut. C'est pourquoi, quand la volonté de Dieu est en plusieurs choses (c'est-à-dire quand il s'agit de choses intrinsèquement bonnes), il choisit, à quel prix que ce soit, celle où il y en a le plus. Le bon plaisir de Dieu est au mariage et en la virginité, mais parce qu'il est plus en la virginité, le cœur indifférent choisit la virginité (ou plutôt, la choisirait spontanément, si, d'ailleurs, la volonté contraire de Dieu ne lui était pas signifiée, car ce n'est pas pour l'excellence même de la virginité qu'on la choisit, c'est parce que Dieu, en principe, la préfère)... La volonté de Dieu est au service du pauvre et du riche, mais un peu plus en celui du pauvre, le cœur indifférent

choisira ce parti (même réserve que pour la virginité ; Bourdaloue *acceptant* de prêcher à la cour n'est pas moins *indifférent* qu'un missionnaire de campagne. L'ordre de ses supérieurs lui a fait connaître quelle était sur ce point, et pour lui, la volonté divine). En somme, le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'âme indifférente, partout où elle le voit, elle court à l'odeur de ses parfums, et cherche toujours l'endroit où il y en a plus, sans considération d'aucune autre chose. » Fr. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, livre IV, chap. IV, VIII. Par où l'on voit que l'indifférence n'est pas seulement une disposition expectante et comme passive ; elle est d'abord un acte d'amour, une adhésion actuelle, immédiate au bon plaisir divin ; et, en même temps, une adhésion éventuelle à ce bon plaisir, tel qu'il se fera connaître.

« D'iniques censeurs ont prétendu voir dans cette doctrine de l'indifférence une infiltration pyrrhonienne. » *Monumenta*, p. 911. Cela peut nous donner une idée des accusations stupides qui furent d'abord portées contre les *Exercices*, et par des hommes qui, nous le savons, n'étaient pas des sots.

Au début de sa conversion, M^me^ Hélyot s'était coupé les cheveux, puis « ayant appris qu'un extérieur si austère faisait peur à plusieurs dames et les empêchait de prendre le parti de la vertu... elle laissa croître ses cheveux ». Et c'est alors, disait-elle en riant, « qu'elle devenait coquette pour gagner les âmes à Dieu ». *Vie de M^me^ Hélyot*, pp. 16, 17. Bel exemple d'indifférence.

Au reste, il ne s'agit pas ici, remarque à propos le P. Matignon, « de ne ressentir ni attraits ni répulsions naturelles. Ce serait chercher l'impossible. Ni de ne jamais se décider pour des choses attrayantes, ou contre le parti qui inspire de la répulsion, car le devoir peut être là. Il s'agit seulement d'être dans la disposition de ne pas de décider par ces motifs, de ne pas même les faire entrer en ligne de compte, si ce n'est qu'ils pussent contribuer à m'indiquer la volonté de Dieu. » (Matignon, *Exercices*

spirituels. Hors commerce, mais se trouve à la Bibliothèque Nationale, D. 90861). Retenez cette précieuse doctrine. Nous la retrouverons plus tard, subtilement orchestrée par le P. Camus dans les notes sur « l'élection », ce qui prouve, soit dit en passant, que s'il a pleinement accepté les conséquences du *Fondement* ignatien, le retraitant se trouve déjà en mesure de faire cette fameuse élection qu'on nous dit être le point culminant des *Exercices*. Curieuse architecture : le porche et le Saint des Saints ne font qu'un.

Étrange et féconde destinée de cette petite somme érasmienne de l'héroïsme ignatien — de cette feuille volante, ajoutée au dossier primitif des *Exercices*, et placée par Ignace, peut-être sans de longs calculs, à la première page du livre. Elle aura sur l'exégèse des *Exercices* une influence capitale, orientant à jamais, et peut-être désorientant la critique. Les commentateurs qui vont se succéder — et se répéter — sont des théologiens, qui plus est, des humanistes. Ces deux mots du lexique doctoral : *Principium seu Fundamentum*, les conduiront fatalement à rationaliser, à transporter dans l'abstrait, la dialectique concrète, vivante et saintement passionnée d'Ignace. Mais je me suis déjà expliqué sur ce point dans la préface, mieux vaut finir cette note sur un texte bien oublié, mais très significatif du P. Vautier. Pour que nul n'ignore où on le mène, ce bon logicien a eu l'excellente idée de réunir, en une sorte de tableau synoptique, et au début de sa *Conduite*, ce qu'il appelle : *Les vérités des Exercices de saint Ignace*.

« Je vous les présente ici toutes de suite, dit-il, détachées des méditations (futures) desquelles elles tirent leur éclaircissement et leur preuve par une conviction infaillible. Elles sont tellement liées par entre elles et si bien enchaînées que chacune d'elles dépend de celle qui la précède immédiatement comme de son principe, et procède d'elle comme une conclusion.... Ce qui a fait qu'à la fin de chacune... excepté la dernière, j'ai ajouté un mot

un peu à l'écart, lequel n'étant pas compris dans la vérité précédente est seulement la marque de la force qu'elle a de produire la suivante... Ces petits mots ainsi séparés font la liaison de toutes les vérités. » Nous ferons à ces petits mots, à ces agrafes dialectiques l'honneur de les imprimer en lettres capitales.

I. Vérité : Dieu a produit l'homme pour la béatitude, ordonnant qu'il la méritât dans un certain temps, faisant la volonté de son créateur, et que, s'il lui désobéissait, il fût sujet à la damnation éternelle ;

II. C'EST POURQUOI : Quiconque pèche mortellement sera perdu pour jamais, si Dieu n'use de grande miséricorde envers lui.

III. ET PARTANT : Je me suis très dangereusement exposé à un malheur infiniment épouvantable.

IV. DONC : Je dois faire tout le possible pour me tirer de ce danger, tandis que je suis assuré d'en avoir le moyen.

V. AINSI : Il me faut gagner mon juge maintenant que je suis assuré de le pouvoir fléchir.

VI. D'OU IL S'ENSUIT QUE : Je dois présentement commencer une nouvelle vie, qui porte si grande abondance de bien qu'il suffira pour racheter tout le mal que j'ai fait par le passé.

VII. POUR CETTE RAISON : Il faut tout de ce pas retourner à Dieu en esprit de contrition, et commencer à le servir en perfection, faisant exactement toutes ses plus petites volontés.

VIII. PAR QUOI : Je dois dorénavant imiter la vie de Jésus-Christ.

IX. ET CONSÉQUEMMENT : Il faut que j'obéisse parfaitement, que je m'humilie jusqu'à l'anéantissement, et que j'embrasse la pauvreté souffrante.

X. A CETTE FIN : Il est nécessaire que je me range sous l'étendard de Jésus, me conformant à sa manière de vie.

XI. A RAISON DE QUOI : Je suis obligé de chercher en tout mon anéantissement, et de l'embrasser sincèrement

toutes les fois qu'il se présentera à moi sans diminution de la gloire de Dieu.

XII. POUR CE SUJET : Je ne dois jamais laisser perdre aucune occasion que j'aie de m'anéantir sans préjudicier à la gloire de Dieu.

XIII. DONQUES : Il faut mourir entièrement à moi-même, et porter toutes les vertus jusqu'à leur dernier point, sans m'épargner en chose aucune.

XIV. ET POUR LORS, Jésus vivra en moi et je vivrai en Jésus.

XV. D'OU ADVIENDRA QUE : Ma conversation sera au ciel.

XVI. ET PAR CE MOYEN : La terre ne me nuira point, au contraire, elle me servira pour aller à Dieu. Ainsi, mon avancement égalant les grâces qui me seront données, je plairai parfaitement à mon créateur, et m'acheminerai excellemment à l'union glorieuse avec lui qui est mon souverain bien.

« Voilà les vérités des Exercices de saint Ignace, séparées des méditations, je vous les ai exposées ici toutes d'ordre, afin que vous en voyiez la chaîne et la suite qui est admirable et très naturelle; admirable, en ce qu'elle mène à la souveraine perfection très aisément et très assurément, et ce néanmoins très naturelle, puisque chacune se tire de celle qui la précède immédiatement, comme une conclusion de ce principe. » (Vautier, *op. cit.*, pp. 6-10.)

Bon logicien, disions-nous, et je m'en excuse. Car enfin, s'il fait constamment le geste d'avancer, bien souvent il reste à la même place (Cf., v. g., IX, X, XI, XII, XIII). Avec cela les compétents m'avoueront bien que Vautier ne semble même pas soupçonner le but très particulier, très précis des Exercices : sur seize « vérités », six données à la nécessité de la contrition; près d'un tiers du livre devenu un manuel de mission. Sans être un Spinoza, on ferait donc beaucoup mieux en ce genre, mais c'est de ce genre lui-même qu'il est ici question. Cet enthymème-boa, pensez-

vous, de bonne foi qu'il retrace exactement l'évolution intérieure d'une âme, même moyenne, soumise à la haute pression des Exercices? Ces « vérités », d'ailleurs, qui sérieusement les ignore, parmi ces êtres d'élite à qui s'adresse notre saint? Pour peu qu'ils aient ruminé les truismes redoutables du Fondement, en est-il deux, sur mille, qui ne sachent parfaitement jusqu'où la grâce entend les hausser? *Non in dialectica complacuit Deo* (sanctum) *facere populum suum.*

*
* *

EXAMEN PARTICULIER ET QUOTIDIEN

Note. — Sur l'examen, voici quelques vues très neuves, très profondes, toutes newmaniennes; je les emprunte à un manuscrit anonyme. L'auteur, jésuite lui-même, s'adresse à des jésuites :

« Immédiatement après l'exercice sur le fondement, vient la théorie et la pratique de l'examen. C'est-à-dire qu'après le regard sur Dieu en lui-même et sur la création, son œuvre, saint Ignace nous initie *à l'art de le trouver*, de le voir se réfléchissant, de l'entendre nous parlant, comme une sorte d'oracle, dans la conscience qui est comme le miroir de sa lumière, de sa loi, et, en même temps, un écho de son tribunal. *Culte de l'examen, culte de la conscience, c'est tout un*; culte de l'autorité et direction de Dieu en nous, se manifestant en nous, *se concrétant en nous par la lumière et la voix de la conscience.* Il y a une voix de Dieu en nous, un tact de Dieu en nous qui constitue une bonne part de la grâce, surtout actuelle, excitante; mais ce tact, cette voix est surtout dirigée à nous pousser à la vie de la grâce, à la perfection surnaturelle. La voix et le tact de Dieu, inséparables de la conscience, ont un champ plus vaste. Il comprend

autant le bien naturel que le surnaturel, et s'étend aussi bien à proscrire et reprocher le mal qu'à prescrire et louer la vertu. Chez grand nombre d'adultes, surtout non baptisés, cette voix et cette lumière... *indistinctes de notre conscience*, précèdent la voix et la lumière de Dieu, constituant les premières touches et avances de sa grâce proprement dite ; souvent même les premières avances et touches de la grâce excitante, invitant à la foi, ne seront données qu'à la condition qu'on aura été fidèle, moins infidèle à la voix de la conscience, à la voix de Dieu pressant de garder la loi naturelle, de cesser de l'enfreindre, d'en diminuer les transgressions (*Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam*). Et ce qui peut avoir lieu, eu égard à la foi, *in ordine ad primam vocationem ad gratiam*, pourrait bien avoir lieu, être une sorte de condition par rapport aux secours relatifs à la conversion, au retour à la foi, à la grâce, à la perfection. Qui sait? *Quis novit sensum Domini?* Initions-nous dans une retraite, *initions les âmes au respect de la conscience*, qu'il s'agisse de la consulter avant qu'elle parle, ou de l'écouter quand elle parle d'elle-même ; et cela soit qu'elle contrarie, calme, gourmande ou console. A cet effet, ne la considérons pas comme une partie de nous-mêmes. Si elle était partie de nous-mêmes purement et simplement, elle ne saurait nous lier, nous obliger, nous reprendre. Voyons-la donc ce qu'elle est, voyons-la comme Dieu en nous, le reflet, le rayonnement en nous de sa sagesse, de sa volonté, de son autorité, de sa justice. De combien de manières il est vrai que nous ne sommes pas seuls et que Dieu est avec nous!

Dieu est avec nous : 1° par présence, essence et puissance comme en tout ce qui a vie ou réalité ; 2° par son action surnaturelle et comme en son temple, dans ceux qu'il touche de l'onction de sa grâce, et surtout dans ceux qu'il a justifiés, bien qu'il soit, par la conscience, dans toute créature raisonnable ; 3° d'une troisième manière qui est comme intermédiaire entre les deux autres, les

complétant, comprenant chez tous les hommes la première manière, et survivant chez les pécheurs à la perte et extinction de la seconde qu'elle aide et avec qui elle s'harmonise chez les justes.

La conscience ! Dieu avec nous. Une sorte de troisième Emmanuel, menant au second... Probablement il n'y aurait plus, il n'y aurait jamais eu d'infidèles tels jusqu'au bout, tous les hommes auraient connu, connaîtraient du moins au dernier moment, le grand Emmanuel, l'Emmanuel strictement dit, Jésus-Christ à venir, ou venu, — l'ordre surnaturel, — si le troisième Emmanuel, moins strictement dit que le second mais bien intimement lié au second, eût été mieux écouté, obéi... *Signatum est super nos lumen vultus tui.* (Ps. IV, 7-10.) Ma conscience était vous-mêmes, ô mon Dieu, c'est votre conduite, ô mon Directeur, qu'elle imprime en moi... C'est ce temple de Dieu en nous, moins vénérable que le temple surnaturel de sa grâce, mais indispensable à celui-ci, préparant ou gardant celui-ci, que l'examen, par son premier temps, préserve, surveille et exempte de mille maux, et par son second temps, balaye, purifie, orne... »

Ce n'est pas seulement pour leur beauté que je transcris ces pages, dignes de Newman et, qui mieux est, de François de Sales, sous l'inspiration duquel j'ai vingt raisons de croire qu'elles ont été écrites, et où l'on retrouve, avec son esprit, sa théologie même. C'est aussi pour confirmer, par un nouvel exemple, ce que j'ai dit plus haut sur la cristallisation indéfiniment progressive qui fait la richesse des Exercices. Il est bien évident, en effet, que saint Ignace ne faisait pas toutes ces réflexions, lorsqu'il rédigeait ses notes sur l'examen ; non moins évident que cette glose se greffe sans effort sur la tige première. Curieux phénomène de succession à rebours : Ignace héritant de ses disciples.

Mais voici beaucoup plus important, à savoir que, bon gré, mal gré, dans tout ordre, et à plus forte raison dans l'ordre historique — le surnaturel — où nous sommes

placés, on ne peut concevoir d'ascèse pure ou séparée, indépendante de la mystique. L'examen de conscience est assurément un des exercices ascétiques les plus caractérisés. Cet exercice néanmoins, qu'on le sache ou non, est nécessairement un art de chercher, de rejoindre Dieu, présent au plus intime de nous-mêmes.

*
* *

A le bien comprendre, l'exercice de *l'examen particulier* exige déjà une perfection héroïque. Le nom paraît assez mal choisi, l'examen proprement dit étant la partie la moins importante de cet exercice. « Faction » vaudrait mieux ou « Veillée des armes » ; l'examen particulier se poursuit pendant toute la journée, n'est suspendu que pendant les heures de sommeil. Il s'agit beaucoup moins d'additionner à midi et le soir telles actions ou telles omissions, que de monter constamment la garde, au seuil de toutes les actions ou omissions dont l'occasion s'offre à nous pendant la journée. Il y a là, du reste, une sorte de trompe-l'œil pédagogique. On pense travailler à l'acquisition de telle vertu particulière, à l'élimination de tel défaut. En réalité, c'est une surveillance de tous les instants qui ne laissera passer aucune occasion de bien faire. L'essentiel est dans cette vigilance ininterrompue, et, si l'on peut dire, globale. Ainsi d'un enfant qu'on veut obliger à prendre l'air tout le jour, et que l'on arme pour cela d'un filet à papillons ou d'une boîte de botaniste. D'où il suit que l'examen particulier — en tant que tel — serait assez inutile. Si l'on a la vertu nécessaire pour se livrer à cette faction héroïque, on possède déjà ou l'on acquiert sans tarder la vertu particulière qui fait l'objet de l'examen. Vigilance, autant dire abnégation constante, mortification perpétuelle. « Entreprendre de ne faire aucune faute quelque petite qu'elle soit, de propos délibéré, ou bien de se rendre fidèle à tous les mouvements de la grâce sans

exception, ou bien de pratiquer à chaque moment ce qui nous paraîtra le plus parfait; » (P. Judde.) c'est là, en vérité, ce qu'impose, dans la mesure du possible, la pratique sérieuse de l'examen particulier. Étrange « particularisme »!

Remarquez enfin que cet exercice qui paraît le comble de l'ascétisme, qui l'est en effet, n'est vraiment possible que si on le transpose, consciemment ou non, peu importe, dans l'ordre mystique; ou, en d'autres termes, que si l'examen particulier tourne insensiblement, comme il y tend de soi « à l'examen de simple recueillement » ou à la « garde » mystique « du cœur » dont parle le P. Lallemant. « L'examen de simple recueillement, dit le P. Judde, n'a point de temps marqué ni de matière limitée comme l'examen particulier; c'est une certaine attention sur soi-même, qui fait qu'on ne se remplit jamais tellement de ses occupations qu'on perde son intérieur tout à fait de vue. Ce n'est pas assez de faire deux ou trois examens par jour (et ce n'est pas à cela non plus que se réduisent les prescriptions de saint Ignace); il faut une attention continuelle à garder son cœur, à en observer tous les mouvements, à en condamner..... jusqu'aux moindres saillies déréglées » (P. Judde, III, p. 140) : attention semi-ascétique, semi-mystique, paisible, ennemie des efforts violents et d'une tension acharnée, et, en un mot qui dit tout : « recueillie ». « Vous qui êtes les ennemis des contemplatifs, écrivait sainte Thérèse, ne pensez pas pouvoir éviter de le devenir si vous récitez bien vos prières vocales, et si vous gardez votre conscience bien pure » (Obras, III, p. 311). Et à plus forte raison, si vous faites *l'examen particulier*, non pas seulement selon la méthode, mais selon l'esprit tout mystique de saint Ignace.

LA COMPOSITION DE LIEU

Texte. — « Le premier prélude est une composition de « lieu. Et il convient de remarquer ici que dans la con- « templation ou méditation visible telle que peut être la « contemplation de Jésus-Christ Notre-Seigneur, lequel est « visible, la composition consiste à évoquer avec les yeux « de l'imagination le lieu matériel où se trouve l'objet « que l'on veut contempler. Et par lieu matériel j'entends « un temple, une montagne où se trouve Jésus-Christ ou « Notre-Dame, selon ce que je me propose de contempler. « Dans la contemplation de ce qui est invisible, telle que « la contemplation des péchés, la composition sera de « voir avec la vue imaginative et considérer mon âme « emprisonnée dans ce corps corruptible, et l'une et l'au- « tre, mêlés dans cette vallée, comme en exil parmi les « animaux stupides; je veux dire tout ce qui compose « l'âme et le corps joints. »

Note. — Ce prélude qui paraît si alléchant aux lecteurs profanes, et pour ainsi dire, platoniques des *Exercices*, présente de réelles difficultés à ceux qui veulent obéir pour de bon aux directions de saint Ignace. Au saint lui-même cette évocation pittoresque, non pas d'une scène mais uniquement du cadre de cette scène, ne demandait pas le moindre effort. Mais on s'aperçut bientôt que toutes les imaginations n'étaient pas faites comme la sienne. D'où un embarras, et même une angoisse qui se trahissent souvent dans les anciens *Directoires*. « Beaucoup se fatiguent péniblement à cette composition de lieu, et y prennent de grands maux de tête. » *Vim magnam capiti inferunt* (*Monumenta*, p. 977, 978. Cf. à l'index, nombre de textes analogues). Ce n'est qu'un moyen, qu'une

recette et qu'il faut abandonner sans scrupules dès qu'il devient une gêne. « Il ne faut pas vous bander la tête à la composition de lieu », dit le P. Vautier, p. 149. Et Dom Lehodey : « Si ces représentations ne naissent pas d'elles-mêmes, et sans effort, il vaut mieux (y renoncer) et se borner à un simple souvenir de son sujet. Moyennant ces restrictions, la composition de lieu ne peut fatiguer l'esprit, elle fixe l'imagination. » (*Voies de l'oraison mentale*, p. 126.) Nombre de spirituels, en France notamment, conseillent une composition de lieu unique, à savoir l'intime de notre cœur. » Cf. dans mon *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. VII, le chapitre sur l'*École de l'oraison cordiale*.) « Quand c'est méditation imaginative, écrit saint Pierre d'Alcantara, toujours admirable, il faut se figurer chaque chose de la manière qu'elle est, ou comme elle se passera, et se rendre compte qu'elle existe dans le lieu même où nous sommes, en notre présence... Imaginons même qu'elle se passe dans notre cœur, *ce qui sera meilleur*; des villes et des royaumes y peuvent tenir... Cela aidera beaucoup à tenir l'âme recueillie en l'occupant au-dedans d'elle-même... L'abeille dans sa ruche, etc... Car aller en pensée à Jérusalem, et méditer les mystères là où ils se passèrent, c'est chose qui, d'ordinaire, fatigue et fait mal à la tête. Ainsi, pour cette même raison, *l'homme ne doit pas attacher beaucoup l'imagination à ce qu'il pense*, pour ne pas fatiguer la nature par cette forte manière de prendre les choses. » (*Alcantara*, p. 114.)

On a dit pour défendre coûte que coûte la composition du lieu, qu'elle n'est que « l'utilisation d'un procédé spontané de l'esprit » (*Saint Ignace, homme d'oraison*, par le P. Brou, Paris, 1925, p. 118). Et justement là est sa misère : elle transporte dans l'ordre des technicités, c'est-à-dire dans le volontaire et l'artificiel, et elle impose à tous les mouvements spontanés de certains esprits; elle contrefait le naturel. D'où il suit de deux choses l'une, ou

bien qu'elle est inutile à ceux chez qui la « composition du lieu » se produit automatiquement, ou bien qu'elle impose une vraie fatigue, en effet presque toujours décevant à ceux chez qui le réflexe imaginatif ne se déclenche pas de lui-même. Par là se change en obstacle ce qui devrait être un secours. On peut appliquer à cela un beau passage du R. P. Poucel, dans son livre sur le *Sacrement de Jérusalem* (Paris, Art catholique, s. d.) : « Si tôt que le chrétien a ouvert son Évangile, à la recherche du salut, le voilà déjà pèlerin de Bethléem à la Croix (le plus séduisant, mais aussi pour beaucoup le plus laborieux, le plus impossible des pèlerinages). Mais à mesure qu'il s'applique au détail de son itinéraire (c'est-à-dire à mesure qu'il veut faire la composition du lieu), il sent bientôt le lointain, il sent le manque. Il se dit alors dans sa ferveur que ce serait un grand secours pour lui et une grâce délicieuse (une consolation au sens ignatien du mot), si, avant de voir la mort, il voyait Jérusalem. S'il la voyait de ses yeux (qui est pour nous les non-imaginatifs le seul moyen de la voir), s'il mettait sa main dans le trou du rocher où était la Croix. Afin que ses mains et ses yeux ne servent pas qu'à la vanité, mais qu'aussi il approche de la vérité avec son corps (p. 1-2). » Évidemment un ersatz suffirait, celui-là même qu'Ignace nous propose, à savoir une représentation fictive, mais ce procédé n'est pas à la portée de tout le monde. Ici encore Ignace nous juge d'après lui-même. Il lui suffit de fermer les yeux pour que soudain se dessine devant lui le cadre du mystère qu'il veut contempler. Dans une thèse d'ailleurs piteuse, sur les *Exercices*, je cueille une note presque juste, bien qu'exprimée avec autant de gaucherie que de malveillance : « C'est un des procédés les plus certains (!!) par lesquels Ignace arrive à *matérialiser* ses *Exercices* (on voit l'épaisseur de ce critique). Par (l'imagination) il arrive à localiser les mouvements de l'âme, en situant tout un drame dans l'espace, d'accord avec la mémoire

qui le situe dans le temps. (*Localiser et situer dans l'espace*, c'est la même chose. Pourquoi écrire, quand on ne sait pas?) Ignace a le génie de l'imagination topographique, l'espèce d'imagination qui se trouve à la fois chez les manieurs d'armées et les constructeurs de drames. » (Noël Nougat, *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola*, Montauban, 1906, p. 76. Ces trois lignes, c'est tout ce qu'il y a de bon sens dans la thèse : le reste est une lourde paraphrase de Michelet). Ainsi, dans son voyage à Jérusalem : « Il lui vint un grand désir d'aller encore une fois visiter le Mont des Oliviers... (Là) se trouve une pierre de laquelle Notre-Seigneur monta aux cieux, et l'on voit encore aujourd'hui les empreintes de ses pieds, et c'était là *cela qu'il voulait voir*... (Puis) lui vint le désir d'aller à Bethphagé, et, se trouvant là, il lui revient à l'esprit qu'il n'avait pas bien regardé, sur le Mont des Oliviers, de *quel côté se trouvait le pied droit ou de quel côté était le pied gauche*, et y étant retourné, il donna... ses ciseaux aux gardiens pour qu'ils le laissassent entrer. *Récit du Pèlerin*, p. 91, 92.

Il n'est pas exact, d'ailleurs, qu'une simple réaction imaginative suffise. Parmi les groupes d'images distinctes qu'éveille ou que pourrait éveiller la présentation globale du mystère que l'on va contempler, Ignace exige ici un premier travail de dissociation difficile à plus d'un, voire impossible. La composition du lieu, telle qu'il la décrit, évoque uniquement le cadre du mystère, le fond du tableau — une route, un jardin, une grotte, une salle. On ne doit se représenter les personnages que dans l'exercice proprement dit. Le second prélude les ignore. Travail si particulier que plusieurs, même parmi les commentateurs d'Ignace, ne l'ont même pas compris. Ainsi le P. Pomey pour qui la composition de lieu est une contemplation véritable : « *Second prélude* : *La représentation du lieu du mystère*. Voyez ce pauvre étable, fort bas et étroit, sans porte et sans fenêtre... Il y a du fumier à l'en-

trée, un peu de paille fraîche au fond, et quelque poignée de foin dans le râtelier, pour ce bœuf et cet âne que vous y voyez tout auprès. Il est déjà minuit, le ciel est serein et extraordinairement étoilé, la bise ayant chassé tous les brouillards. On n'entend aucun bruit : tout le monde est dans le repos. » Rien à dire jusqu'ici, bien que déjà le travail imaginatif prenne une allure inquiétante. Mais il continue : « Il n'y a que Marie et Joseph qui veillent. Ils prient tous deux en un coin. Mais voilà le ciel qui s'ouvre, les anges qui descendent à foule dans ce pauvre lieu... C'est le fils de Marie qui vient de sortir de son sein. Hélas! il pleure, il tremble de froid, il tend ses petits bras à sa sainte mère. Elle, après l'avoir adoré, et lui avoir baisé les pieds comme à son Dieu, les mains comme à son roi, et la bouche comme à son fils, le prend entre ses bras, lui donne la mamelle. Cependant Joseph ravi de joie... et tout trempé de larmes..., fait du feu, chauffe quelques pauvres draperies, les présente à sa chaste épouse, pour emmailloter son divin enfant. Il prend ensuite un peu de paille et de foin, l'étend dans la crèche, il en fait un petit lit et un petit chevet. C'est là où Marie le couche doucement, après l'avoir endormi. » *Dosithée ou la manière de bien méditer et de faire l'oraison mentale*..., par le P. François Pomey..., Lyon, 1673, pp. 161-163.

« L'APPLICATION DES PUISSANCES »

Étrange prestige, étrange fortune d'une formule bien frappée. Celle-ci, « méditation par application des puissances », n'a pas eu moins de succès, moins d'importance dans le monde religieux, que les *règles* de Descartes dans le monde philosophique. C'est ici la méditation type, celle où se ramènent tous les autres exercices recommandés par Ignace (cf. *Monumenta*, p. 913); celle qu'adopteront

désormais toutes les écoles de spiritualité, bien qu'en l'adaptant, d'ailleurs sans la moindre peine, à leurs tendances particulières. Et cependant quoi de plus simple, de moins imprévu, de plus nécessaire? « Cette façon de méditer est très raisonnable, affirme le P. Pomey... La méditation est un ouvrage de notre esprit, qui ne peut agir que par ses puissances... la mémoire, l'entendement, la volonté. Donc la méditation qui se fait par l'exercice de ces trois facultés est la plus conforme à la manière d'agir de notre âme. » (*De la manière de bien méditer*, Lyon, 1673, p. 151.) Eh! je crois bien! s'il n'est question que d'une « manière d'agir » qui dépende principalement de notre initiative propre, ou, en d'autres termes, s'il n'est question que d'une méthode ascétique, celle-ci n'est pas seulement « la plus conforme », c'est la seule conforme « à la manière d'agir de notre âme ». Le moyen de méditer autrement que par la mise en mouvement de nos facultés méditatives? « A moins de supprimer complètement toute méthode, écrit le R. P. Cavallera, on peut dire qu'il n'en est aucune qui surpasse (l'ignatienne) en simplicité. Elle se réduit à rappeler les démarches fondamentales de quiconque se livre à la réflexion en priant. » Méthode si peu méthode qu'elle ne mérite pas ce nom. Embryon plutôt, ou squelette, ou amorce d'une méthode. Comment appliquer ces diverses puissances, et à quoi? Les commentateurs ont bien compris que c'était là ce qu'on demandait d'eux, et de là est venue cette multitude de « méthodes d'oraison », de « conduites faciles », « d'arts de méditer », publiés depuis trois siècles. « Il est certain, écrivait le P. Crasset, qu'il y a quantité d'âmes qui n'arrivent jamais à la terre de promission pour ne savoir pas la route qu'il faut tenir dans ces pays déserts et inconnus de l'oraison » (*Méthode d'oraison*, trente fois rééditée).

Ces différentes méthodes se rapportent à deux groupes principaux : 1° Celles qui se maintiennent sur le plan de l'ascèse. Ainsi l'*Art de méditer* du R. P. Roothan ; 2° Celles qui orientent constamment et immédiatement les activités

d'ascèse (considérations, réflexions, etc., etc.) vers les activités de prière. A cette dernière catégorie appartient la méthode bérullienne, plus connue sous le nom de méthode de Saint-Sulpice (Cf. Letourneau, *Les méthodes d'oraison*). Aucune opposition, bien entendu, entre la première et la seconde : dans celle-ci l'accent est mis sur l'attente de la grâce; dans celle-là sur l'effort humain, faute duquel la grâce de prière nous est communément refusée. J'emprunte à un spirituel du XVII[e] siècle commençant, le P. Rubéric, récollet, cette page qui fera bien comprendre ce que nous pourrions appeler l'application mystique des puissances, et qui montrera aussi que ces deux écoles ne se distinguent l'une de l'autre que par des nuances :

« L'âme commence son oraison par la préparation que les autres appellent prélude, qui est une action de la volonté, de l'entendement, et de l'imagination, et de toutes les puissances ensemble. De la volonté, par l'intention droite et pure (par laquelle elle adresse devant toutes choses son oraison à une bonne fin de faire le bon plaisir de Dieu) et par le mouvement qu'elle donne à toutes les puissances de l'âme de se retirer du dehors au dedans, de se ramasser et rehausser en Dieu pour se mettre devant sa divine Majesté; de l'entendement par la retraite et abstraction qu'il fait de toute autre pensée pour s'appliquer en Dieu; et de l'imagination par le dénûment de toutes les évagations et fantaisies pour se former la présence de Dieu, et le sujet pris pour matière de la méditation. Enfin de toutes les puissances ensemble par la profonde adoration de Dieu, adoration qui abaisse toute l'âme avec ses puissances sous la reconnaissance de la grandeur et majesté immense de Dieu et par l'application de toutes les mêmes puissances sur le sujet préparé que la mémoire fournit.

2° Après la préparation, l'âme entre dans l'oraison par méditation et discours, qui est une action que l'entendement produit pour découvrir les vérités divines, et y recevoir des lumières. Elle la continue par les affections qui

sont actes de volonté échauffée par la vertu du discours et des lumières qui ont précédé en l'entendement; elle la poursuit par une ferme résolution de fuir le mal et faire le bien; enfin elle la finit par mutuels colloques avec Notre-Seigneur, quelquefois écoutant avec attention, tantôt louant la grandeur, la bonté, l'amour et autres perfections de Dieu, autrefois représentant ses misères et demandant ses nécessités.

3° La seconde chose la plus importante de l'oraison mentale est la manière d'appliquer ses puissances en toutes les parties et actions auxquelles elle consiste; manière, faute de laquelle plusieurs qui semblent faire oraison n'en font pas, quoiqu'ils observent toutes les parties, et actions d'icelle. Ce qui se connaît en ce que par leurs oraisons leur intérieur ne se change point et demeure toujours impur et obscur.

4° Cette manière tient le milieu de deux extrémités desquelles il se faut soigneusement garder. La première gît en ce qu'on n'emploie pas fidèlement ses puissances; ains on les tient lâchement oisives et quiètes, sans les mettre sous les mouvements et concours de la grâce pour les faire efficacement opérer sous elle, en s'appliquant à les faire agir par le commun concours et aide de la même grâce que Dieu nous donne, et ce sous ombre qu'on pense qu'il faut attendre que Dieu fasse tout sur nous et en nous; et que c'est de Dieu sans notre ouvrage que nous devons recevoir toutes nos dispositions intérieures. C'est une tromperie de l'ennemi...

5° La seconde extrémité n'est pas en la faute d'exercer ses puissances, mais de les exercer de soi, comme de soi, sans les mettre en dépendance de la volonté, amour, grâce, et lumière de Dieu. Ce n'est pas qu'on manque d'agir, ains de trop agir et de faire opérer notre propre nature, notre propre esprit, notre propre lumière, notre propre amour au delà de la grâce, et hors de ses bornes.

6° Le milieu de ses deux extrémités est d'employer utilement toutes les puissances de son âme en l'oraison, les

mettant toutes au commencement de cet exercice sous la dépendance de la volonté de Dieu pour ne les employer que comme la Majesté divine voudra, et sous la puissance de sa grâce pour faire cette divine action de l'oraison par son propre principe, qui est la grâce. Et c'est ici en cette divine action de l'oraison mentale, l'action la plus noble de toutes celles que la créature raisonnable puisse faire en cette vie, hors de dire la sainte Messe (qui est au-dessus de toute exception), qu'il faut réduire en pratique le principe de la grâce, que la Foi nous fait croire être nécessaire à nos actions pour être faites chrétiennement et divinement. Il faut donc la faire concourir en cette action admirable (qui est un familier colloque avec Dieu) comme principe et cause principale; car la nature n'y peut rien, ou n'y fait rien, si elle n'est servante de la grâce, comme un instrument sous le mouvement d'icelle, et si notre entendement ne se met sous la clarté de la divine lumière de la foi, pour par icelle voir les vérités qui servent de matière à la méditation, y entrant comme dans une école. Et cette comparaison vous fera entendre la manière de mettre ainsi ces puissances sous la grâce et la lumière divine, comme nous avons dit pour faire parfaitement l'office d'écolier, et se mettre en état d'apprendre de Dieu qui est l'unique maître de notre âme, qui seul peut enseigner intérieurement les vérités divines qu'il nous révèle. Il ne faut pas que notre esprit se serve de soi-même comme de maître à l'oraison, et qu'il regarde les matières et vérités d'icelle comme humaines et pénétrables par sa lumière naturelle ou science acquise, ou par ses propres discours et méditations; mais comme divines et supérieures à sa naturelle capacité et à sa lumière, avouant ne les pouvoir connaître comme il faut, que par la lumière de la foi. Cette façon et manière d'apprendre les vérités comme dans une école en laquelle Dieu est le Maître et notre entendement le disciple, Dieu est le conducteur et notre entendement l'aveugle qui se laisse mener captif et lié des liens de la foi et de l'autorité de Dieu; cette façon

dis-je, fait que ces vérités se font sentir à la volonté de sa part aussi toute soumise à la grâce, en ce qu'elle ne veut prendre aucun désir, affection, mouvement et sentiment que sous la conduite de cette lumière, par laquelle le divin maître de cette école nous enseigne sa sainte volonté. C'est pour lors que ces vérités font une grande impression en notre âme ainsi soumise et toute posée sous la dépendance de la grâce, y opèrent d'admirables changements, y demeurent et y laissent de très efficaces dispositions. » (*Exercices sacrés de l'amour de Jésus*, par le R. P. Séverin Rubéric, provincial des Récollets de Guyenne, Paris, 1623, Préface.) Saint Ignace n'en dit pas, il n'avait pas à en dire si long, puisqu'il ne s'est pas proposé de donner une méthode d'oraison, mais c'est manifestement de cette sorte qu'il appliquait lui-même ses puissances.

Sur l'histoire de la « méditation méthodique », cf. les excellents travaux du P. Watrigant dans la *Bibliothèque des Exercices*. Un bon résumé dans le *Jean de la Croix* de M. Baruzi, pp. 386 sq. La critique des activités intellectuelles dans la prière est un des thèmes des traités de mystique. Cf. mes articles *Ascèse et Prière*, dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, avril, juillet, octobre 1927, notamment le § VII : « *Le Discours* » *et la Prière* (juillet). Ce dernier sujet est traité d'une manière très savoureuse dans *The great exemplar* de Jeremy Taylor, « High speculations are as barren as the tops of Cedar, but the *fundamentals* of Christianity are fruitful as the valleys of the creeping vine ». Donc que les affections s'élèvent le plus haut possible, mais que les considérations soient « humble..., and practically mysterious ». Laisser toutes celles qui ne sont pas « instrumental to piety ». Juste ce qu'il faut de « discours » pour asseoir en nous les convictions nécessaires : pour le reste, que le sentiment soit mis en branle « by the caresses of a religious fancy. » Toutefois, n'oublions pas que « reason is more lasting than desire », et que « to serve God by way of understanding is surer ». La voie du raisonnement res-

semble à la vie du célibataire ou de l'ermite : « less of grief in it and less of joy. » *The great exemplar*, pp. 52, 53, 71. Mais enfin, comme dit un grand mystique : « L'esprit, avec tout ce qui en dépend, veut tenir le premier rang entre les moyens divins; il faut le réduire au dernier comme un esclave dangereux. » Caussade, *Traité de l'Abandon*, p. 22.

*
* *

CONTEMPLATION DE LA NATIVITÉ

(2e Contemplation de la 2e semaine)

Texte. — « Le premier Prélude est l'histoire de la Nati-
« vité : et c'est ici comment Notre-Dame, dans le neuvième
« mois de sa grossesse, sortit de Nazareth, — ainsi qu'on
« en peut pieusement méditer, — assise sur une ânesse,
« Joseph et une servante à ses côtés, conduisant un bœuf,
« et se rendant à Bethléem, afin de payer le tribut dont
« César avait frappé tous les habitants de ces terres. »

Note. — Pour cet exercice affectif et charmant, et qui semble lui avoir été particulièrement cher, Ignace dépend de la tradition médiévale. « C'est là, dit le P. de Guibert, un des points où l'influence franciscaine sur la spiritualité d'Ignace paraît le plus manifeste. » (*Revue d'Ascétique et de mystique*, janvier 1923, p. 79.) Influence n'est peut-être pas assez dire. On ne voit pas en effet qu'Ignace apporte ici rien de nouveau : rien, pour la méthode vécue, que l'on ne trouve déjà dans les *Méditations de la Vie du Christ* ou dans Ludolphe le Chartreux ; rien, pour la méthode systématisée, que l'on ne trouve dans les délicieux traités populaires de Gerson. Cf. *Jean Gerson*, par R. Thommassy, Paris, 1852; *La Passion...* traduit du Bienheureux Jean Gerson, par Jean Darche, Paris, 1874.

(Dans la IIIe partie de ce recueil, Darche reproduit la traduction du P. Possoz, S. J.) « Après si tu veux parfaitement contempler en cette passion, il convient que... tu disposes comme si tu fusses présent quand il fut crucifié. C'est à savoir en regardant, en t'apitoyant et en parlant aussi, comme tu visses présentement ton doux époux Jésus devant toi crucifié. » (R. Thomassy, p. 340.) Cf. saint Pierre d'Alcantara à propos du lavement des pieds : « O blanches et belles mains, comment pouviez-vous toucher des pieds si souillés. » (pp. 63, 64.)

Il serait bien intéressant d'étudier la préhistoire, et les développements de cette méthode, si intimement associée, non pas seulement à l'histoire de la piété, mais encore à celle de l'art chrétien. Poésie ou dévotion, l'une et l'autre sans doute. L'auteur d'Héliand nous donne déjà des modèles de ces contemplations tendres et pittoresques. « Il fait un portrait fidèle des vieux parents de saint Jean et rend admirablement bien leur démarche courbée sous le poids de l'âge, les chairs amaigries, la peau hideuse, le corps fané. C'est ainsi qu'il peint avec un sentiment tout allemand comment Marie « soigne elle-même » et veille l'enfant nouveau-né, « le petit homme ». (Ebert, III, p. 112.) Ælred, abbé de Rievaulx (1109-66), donne à la fin de son opuscule *De vita eremetica ad sororem* une esquisse de méditations... selon la méthode popularisée par l'auteur des *Meditationes de vita Christi*, attribuées faussement à saint Bonaventure. « Il y a là, nous dit le P. Cavallera, des « tableautins d'une grâce exquise » : *Inspiciat oculus devotionis parvulum Jesum dulces mammillas... sugentem, et mammas maternas filiali more tractantem, matri arridentem...* (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1918, p. 219-21.) Le même savant revient à Ælred, dans les *Mélanges Watrigant* (pp. 27-28) : « Plus d'un siècle avant les méditations dites de saint Bonaventure, cet opuscule offre une esquisse intéressante de la vie du Christ méditée selon les mêmes procédés... Il faut exciter en soi le *dulcissimus amor Jesu... salutari meditatione*, en assistant aux scènes

évangéliques, et en y prenant part. » Ainsi pour la Visitation. « *Sterilis et virginis intuere complexum... Accurre..., tantis gaudiis admiscere, prosternere ad pedes utriusque* ». Pour la Nativité : *Amplectere illud dulce praesepium.* Pour la scène de la pécheresse : *Accede cum illa... ad pedes ejus, lava lacrimis, terge capillis, demulce osculis et fove unguentis. Nonne jam sacri illius liquoris odore perfunderis?* » Contemplation et tout ensemble application des sens. Il semble d'ailleurs qu'une telle tendresse ait offusqué et gêné les dévots de ce temps-là. Plusieurs copies suppriment ces passages. Quelle a été la part de saint Bernard, quelle celle des premiers franciscains, dans cette évolution? Cf. M^me^ J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926, pp. 161, sq.

Même méthode, mais au point extrême de son évolution, chez un contemporain de saint Ignace, écrivain très connu et trop, mais dont je ne donnerai pas ici le nom, bien que l'ouvrage de lui que je vais citer ait été approuvé par le Saint-Siège. Nous en avons une traduction excellente : *Les trois livres de l'humanité de Jésus-Christ, traduits d'italien en français*, par P. Delarivey, chanoine... de Troyes. Troyes, 1604. (C'est bien le Pierre de Larivey dont s'est inspiré Molière.) La Nativité : « Le lieu où cette couple se mit à couvert était une ruine d'un ancien édifice..., quelques colonnes rompues..., un toit fait de cannes et de roseaux, rustiquement mis en œuvre... (L'un des bergers) se para d'un habit qui était de la couleur du plumage d'une grue..., et peignant ses cheveux avec ses doigts, mettait en écharpe les courroies de sa mallette qui lui pendait sur le côté, etc., etc. » (p. 24). Au puits de Jacob : « Là était la claire fontaine ceinte de marbre auquel (Jacob) avait commencé à faire tailler l'histoire de Joseph... Arriva là une Samaritaine, l'âge de laquelle commençait d'un pas léger monter lentement les degrés de la jeunesse. Elle était toute vie et tout esprit, ornée d'un noble maintien, et regardait et parlait d'une gracieuse honnêteté. Elle était vêtue d'un drap qui changeait en plusieurs couleurs. Ses

cheveux... sous un (turban) rouge et troussis d'un ruban doré...» (p. 86). Cf. aussi pp. 143, 144, un portrait du Christ presque gênant. Il n'y a plus là que littérature, la piété a disparu, mais enfin c'est la piété qui a donné le premier branle à cette littérature.

Dans son admirable Vie du Christ, *The great exemplar*, un des chefs-d'œuvre de la littérature anglaise, Jeremy Taylor s'est approprié et la lettre et l'esprit de cette méthode. Qui plus est, il en dégage nettement la philosophie, à savoir que l'imagination n'intervient ici que pour se mettre au service de la sensibilité. Ainsi Marc-Antoine montrait à la foule le cadavre de César : *Thus holy meditation produces the passions and desires it intends, it makes the object present and almost sensible, it renews the first passions by a fixion of imagination. It tells the drops of sweat and measures them, and finds them as big as drops of blood...; it fears in the midst of Christ's agonies, it hears his groans, it spies Judas his lantern a far of, it... feels the strokes of the whip*, etc., etc. » Il veut que cette contemplation soit aussi *minute, particular and circumstantiate as it may*, ainsi produira-t-elle plus efficacement « those impresses and signatures, which are the proper effect of mystery, if presented in a... direct representation ». *The great exemplar*, London, 1657, pp. 68-70. Tout le livre n'est du reste qu'une application de ces principes, et c'est là son charme. Jean de Caulibus ressuscité par un évêque anglican. Cf. sa contemplation de la crèche : « Behold every member of the holy body and thence pass into the soul of Jesus ». Si nous pouvions contempler ses petits pieds avec les sentiments de la sainte Vierge. Détails plus remarquables encore : *We may behold his holy breast, and consider that there lay that* sacred Heart, *like the dove within the ark, speaking peace to us... Ib.*, pp. 19, 20. J'ai montré (*Hist. litt.*, III, p. 641) une ébauche de dévotion au Sacré-Cœur chez un puritain de la même époque, Th. Goodwin. En voici une autre, chez un fidèle de Charles I[er].

Pour la méthode qui présentement nous intéresse, elle

était également familière au rigide William Law, le Rodriguez des Anglais, plus tard leur Bœhme. « Puisque l'imagination a tant de pouvoir sur la sensibilité, évoque des représentations imaginatives qui puissent échauffer ton cœur et te mettre en goût de prière... Fais silence, imagine-toi que tu vois les cieux ouverts, et les chœurs glorieux des chérubins... Imagine que tu entends la musique de ces voix angéliques... Commence toujours tes psaumes par des imaginations de ce genre,... David, les mains sur sa harpe, les yeux au ciel. Pense que tu vas toi-même chanter avec ce divin musicien. » (*A serious call*, édit. Methuen, pp. 285-287.)

Mais quand tout est dit sur la suavité et l'excellence de cette méthode, on s'explique fort bien la critique, parfois trop sévère, qu'en font les mystiques. Nos anciens directoires constatent que cette manière de méditer *laedit caput*, que de plus elle ouvre une voie facile aux illusions et aux prestiges des démons (*Monumenta*, p. 902). C'était aussi, chez plusieurs, une occasion de scrupules. « Celles qui sont tendres es imaginations messéantes, les méditions de la vie et de la mort du Sauveur, doivent, tant qu'elles peuvent, se représenter les mystères *simplement par la foi, sans se servir de l'imagination*. Par exemple : Mon Sauveur a été crucifié... sans m'imaginer comme son corps pendait sur la croix... Car... de vouloir, pour ces sales imaginations, quitter la méditation de la mort et vie de N.-S., ce serait faire le jeu de l'ennemi. » (Saint François de Sales, VII, p. 193.)

Ce ne sont là pour lui que les inconvénients extrêmes de la méthode. Elle en a d'autres : « La première manière de faire oraison, dit encore François de Sales, se fait en nous servant de l'imagination, nous représentant ce divin Jésus en la crèche, mais il ne faut pas se bander l'esprit à vouloir sur tout ceci *faire des images particulières*, nous vouloir figurer comme ce sacré poupon avait les yeux..., mais nous représenter tout simplement le mystère » (II, 331). Fatigue inutile pour les uns, plaisir trop facile pour

les autres, par suite funeste à la vraie prière. Ainsi Camus avec sa verve et son outrance, mais aussi avec son bon sens coutumier : « Allez maintenant lui faire faire oraison mentale..., selon ces longues méthodes dont les directeurs occupent tant d'esprits, et par exemple, au jour de Noël, dites à une âme qui croit simplement et adore..., qu'elle se mette en la présence du petit Jésus, qu'elle *fabrique en son imagination* la crèche... avec le bœuf, la Vierge, saint Joseph, la nuit, le froid de la saison, l'étable ouverte à tous les vents, l'enfant tremblant de froid..., enveloppé de drapelets...; que cette âme se forge un tableau intérieur, approchant de ces images des peintres, qui représentent le saint mystère en tant de diverses formes..., ne voyez-vous pas qu'au lieu de lui donner des ailes de colombe..., vous lui mettez un fardeau qui l'empêche de s'élever? » *La lutte spirituelle*, Paris, 1631, pp. 112-115.

Pour éviter cet effort d'imagination qui décidément leur semble difficile, plusieurs proposent de recourir à des images pieuses : « Il serait à propos, écrit saint Vincent de Paul, que vous eussiez à la main des portraits des mystères sur lesquels vous méditez. En les regardant, vous pensez : « Que fait cela? Que veut dire cela?... » Et ainsi vous avez l'esprit ouvert. Une servante de Dieu apprit... à faire l'oraison, en regardant une image de la Vierge. » (*Œuvres de V. de P.*, IX, p. 426.)

Peut-être n'a-t-on pas assez répété aux débutants que cet exercice — comme du reste les considérations de l'entendement — n'était qu'un moyen, non une fin. Il a pour but non pas de satisfaire notre goût pour le pittoresque, mais, comme le disait tantôt William Law, de « *warm our hearts into a temper suitable to* (our) *prayers* ». A cette fin, une évocation des plus confuses, un tableau des plus *flous* suffit bien souvent. Un travail de reconstruction fatiguerait et très inutilement la plupart des âmes, ou bien divertirait trop celles qui le trouveraient facile. D'où le conseil que donnent fréquemment les mystiques : « Il faut laisser les tableaux, les images et les figures. » Voici,

à ce sujet, quelques remarques excellentes du chartreux Innocent le Masson, un des représentants les plus sûrs de la tradition salésienne au XVII[e] siècle : « Quand vous êtes dans une chambre, et que vous savez que votre ami y est caché derrière la tapisserie, est-il besoin pour lui parler de vous former l'idée de son portrait dans votre imagination? Non, sans doute... Vous lui dites ce qu'il vous plaît, sans vous former aucune nouvelle idée, car il vous suffit de savoir certainement qu'il est présent et qu'il vous entend. Faites-en de même à l'égard de Dieu... C'est le moyen d'apprendre bientôt à marcher en esprit... de calmer l'imagination, où *l'usage indiscret forme des tempêtes*, et d'éviter beaucoup de fatigues d'esprits superflues. » Des « tempêtes », remarquez chez lui cette peur de l'imagination et de ses excès.

La peur aussi des vains efforts, et décourageants, que plusieurs s'imposent pour mieux obéir aux prescriptions de la méthode. Pendant que nous suivions les grands Exercices, il y a bien longtemps, dans un port de mer anglais, je me rappelle qu'à la veille de la *quatrième semaine*, nous étions allés, deux de mes amis et moi, visiter le quartier des pêcheurs, pour y faire provision de têtes d'apôtres en vue de nos prochaines contemplations. Pour moi, je n'en avais retenu, avec un saint André qui ne tarda pas à s'évanouir, que la vision malodorante des jaunes poissons que ces pauvres gens faisaient sécher à leurs fenêtres. A peine une « composition de lieu », et d'ailleurs nid de distractions. Enfantillage bien innocent, mais qui montrait que nous n'avions rien compris à cette manière de méditer. Il ne s'agit pas d'entrer en loge pour le prix de Rome.

« Celles qui se peuvent servir de l'imagination le doivent faire, mais il en faut user sobrement, fort simplement et courtement. Les saints Pères ont laissé plusieurs considérations pieuses et dévotes desquelles l'on peut se servir pour ce sujet, car puisque ces saints et grands personnages les ont bien faites, qui n'osera s'en servir, et qui

osera refuser de croire pieusement ce que très pieusement ils ont cru. Mais l'on ne s'est pas contenté de ce qu'ils ont laissé, ainsi plusieurs personnes ont fait quantité d'autres imaginations, et c'est de celles-là dont il ne faut pas se servir à la méditation, d'autant que cela peut préjudicier. » Fr. de Sales, *Entretiens*, p. 350. (Il en veut aussi, dans ce curieux passage, à un goût trop vif pour les légendes.) Visiblement cette méthode, qui pourtant lui était facile, inquiète un peu François de Sales. Cela seul donnerait beaucoup à réfléchir.

« Pour ce qui regarde l'Humanité sainte de Jésus-Christ, où il se rencontre avec vérité un corps qui tombe sous nos idées, on peut s'en servir, continue Dom le Masson, mais il vaut mieux s'habituer à regarder par la foi tous les mystères de sa vie et de sa mort, que de se former dans l'esprit quelque image de sa personne et de ses actions. *Tout ce qui occupe l'imagination ne doit être regardé qu'en passant.* Il faut néanmoins en ceci user de liberté, et que les âmes qui commencent ne rejettent pas l'attrait qui les porte à se servir de l'imagination pour se représenter l'Humanité sacrée du Sauveur. Elles peuvent donc s'en servir INGÉNUMENT, mais cette imagination doit être simple, c'est-à-dire sans embarras de beaucoup de particularités. » (*Introduction à la Vie intérieure*. II, pp. 73, 74.)

Ce disant, on n'entend certes pas condamner la tradition bonaventurienne ou gersonienne, qui paraît au contraire en plusieurs cas l'acheminement le plus normal, le plus sûr, le plus court à la vraie prière et même à la contemplation, au sens mystique du mot. Ce n'est pas sans une raison profonde qu'un seul et même mot « contemplation » désigne ces deux exercices. Remarquez, du reste, chez ceux qui s'adonnent à cette méthode une curieuse illusion d'optique. Ce qu'ils nous disent qu'ils ont vu, souvent ils ne l'ont pas vu, du moins pendant l'exercice lui-même. Ces visions parfois si détaillées, colorées, précises dont leurs écrits fixent le souvenir ne se sont présentées à leur esprit que l'exercice passé. Pendant leur vraie prière,

quelques traits rapides et vagues avaient suffi, et de cette contemplation *picturale*, à peine ébauchée, ils avaient passé à une contemplation mystique, sans même s'apercevoir de la transition : l'imagination de l'escalier, si j'ose ainsi m'exprimer. Et dans les deux sens : montée et descente. Cela me paraît vrai, et très particulièrement, de saint Ignace lui-même.

Pour une critique plus métaphysique de cette méthode, cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1925. (Voir à l'*Index* des noms propres, Loyola et Térèse.)

*
* *

LES TROIS TEMPS DE L'ÉLECTION

On admet communément que ce grand chapitre est le point central des *Exercices*, la première et la deuxième semaine ayant pour objet de préparer, la troisième et la quatrième de confirmer l'élection. Il semble donc que le principal effort critique des commentateurs aurait dû se porter sur ces pages capitales. Or il n'en est rien. Ils glissent très vite sur elles, ceux, bien entendu, que je connais. C'est peut-être qu'ils les trouvent d'une clarté parfaite. Ni la philosophie implicite, ni la pratique de ces règles ne les embarrassent. Un d'entre eux, néanmoins, le P. Vautier, avoue ingénument que, faute de les comprendre, il s'abstiendra de les commenter : « La peur que j'ai eue, dit-il de faire tort à saint Ignace et aux âmes..., si, *ne pouvant expliquer dignement* ce que ce savant maître a dit de l'Élection..., j'entreprenais de le déduire imparfaitement, m'a presque fait tomber dans le mal que je craignais, me jetant dans l'autre extrémité de ne parler point du tout d'une chose qui ne peut être que très utile à beau-

coup de personnes... J'ai tâché de m'exempter de l'un et l'autre reproche, en donnant les propres sentiments du saint, *sans m'obliger à les approfondir pour les faire comprendre à tous, voyant bien que j'aurais de la peine à en venir heureusement à bout*. Il est vrai que l'Élection et le choix est un point de très bonne pratique... mais aussi est-il certain que ce *pas est bien glissant, qu'il demande un esprit fort éclairé, et qu'il a besoin de la vive voix d'une personne très intelligente*... plutôt que d'un petit écrit qui n'en donne que des règles *assez générales*. Ainsi ceux qui voudront se servir des préceptes de saint Ignace seront avertis de ne se fier point à eux-mêmes..., *leur étant trop plus sûr* d'y employer le conseil d'un homme bien sensé et spirituel, afin qu'ils ne se départent aucunement de la vérité que notre saint leur propose dans *ces maximes infaillibles, mais qui ne se pénètrent pas aisément par nous*... je reviens à l'avis que je vous ai donné, et vous dis qu'aux grandes affaires vous consultiez un oracle bien assuré. » (Vautier, *La conduite de saint Ignace...*, pp. 397, 398.) Bref à un homme sage de faire l'élection pour nous. Conclusion qui ne manque certes pas de vraisemblance, mais qui n'en est pas moins contraire à l'enseignement formel de saint Ignace. Pour moi, je crois, avec le P. Vautier, que ce chapitre, si on veut le prendre à la lettre et le discuter comme on ferait le texte d'un philosophe, est d'une extrême difficulté. Comment s'en étonner? N'est-ce pas là, en dernière analyse, le problème de la vocation, et, dans l'abstrait, en connaît-on de plus délicats?

Tel qu'il se présente à la pensée d'Ignace, le problème que les règles de l'élection nous aideront à résoudre est celui-ci : quel choix Dieu veut-il que je fasse? Car ce n'est pas à moi de choisir. Ou plutôt mon choix est déjà fait en principe, depuis la méditation du Règne, sinon depuis le Fondement. D'ores et déjà, avant que je mette en branle la machine compliquée des « règles de l'élection », il est entendu que j'accepterai — *as a matter of course* — ce que Dieu a choisi pour moi. Il n'y a donc plus qu'une

dernière formalité à remplir. Ainsi l'engagé volontaire attendant qu'on lui assigne son poste. S'il en allait autrement, je veux dire, si le choix divin clairement manifesté me trouvait encore hésitant, c'est très simple, j'aurai manqué ma retraite, je n'aurai pas suivi saint Ignace jusqu'au point où les deux premières semaines auraient dû me conduire. Évidemment nous sommes ici, non pas sur le plan mystique, au sens rigoureux du mot, mais sur le plan hypermystique, si j'ose dire, des grâces extraordinaires et sensibles. Nous attendons que Dieu, par des grâces actuelles spéciales, par des motions, des touches, des lumières, nous signifie ce qu'il veut de nous.

Les signes surnaturels que nous devons guetter, et même en une certaine manière essayer de provoquer, ne s'offrent pas tous avec la même évidence. D'où les trois « temps » distingués par Ignace. Nulle difficulté pour les deux premiers. Plus ou moins foudroyante et éblouissante, la volonté divine y est si clairement manifestée que nous n'avons pas à peser le pour et le contre. L'élection se fait sans nous. Reste le troisième temps, d'apparence moins immédiatement mystique, et qui de ce chef paraît préférable aux ascéticistes. Ainsi le R. P. Fouqueray. De ces trois temps, dit-il, « *le plus ordinaire et le plus sûr* est quand l'âme tranquille se trouve en pleine possession d'elle-même (dans les deux autres temps, elle est possédée de Dieu). Indifférente alors à tout ce qui n'est pas la fin dernière, elle considère, avec le secours de *sa seule raison*, jusqu'à quel point le choix ou l'abandon de l'objet proposé peut être utile à son salut et à la gloire de Dieu, puis elle se décide pour le parti vers lequel sa *raison* penche le plus, sans avoir nul égard à la sensualité. » (*Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, I, Paris, 1910, p. 86.) Aux oubliettes, les deux premiers temps. Comme il vous plaira, mais est-ce bien là ce qu'enseigne saint Ignace? J'avoue qu'à première vue, tels fragments de texte semblent appuyer, commander même cette interprétation anti-mystique. Dans le troisième temps, lisons

nous, mon âme ne se trouvant ébranlée ni par les bons esprits ni par les mauvais « emploie ses puissances naturelles librement et tranquillement ». Sans doute, mais je ne dois pas m'en tenir là. Tout en poursuivant cet effort intellectuel, je demanderai à Dieu « qu'il pousse ma volonté (*velit movere*) et mette en mon âme (*ponere in anima mea*) ce que je dois faire ». Qu'est-ce à dire sinon demander en plein *tempus tranquillum* que la tranquillité cesse, qu'une grâce d'attrait et de lumière m'apprenne enfin — *me mette dans l'âme* — ce qu'il me faut choisir? Qu'est-ce à dire encore, sinon que tôt ou tard le troisième temps se confond avec le second? De l'un à l'autre, il n'y a qu'une différence passagère, à savoir cette phase, plus ou moins longue, mais heureusement provisoire, de tranquillité qu'on ne traverse pas dans le second temps?

Mais, direz-vous, cette prière, êtes-vous sûr que Dieu l'exaucera? Oui, répondrait ou devrait répondre Ignace, car l'élection, telle qu'il la comprend demeure impossible aussi longtemps que cette prière n'est pas exaucée. En effet, vous aurez beau peser indéfiniment le pour et le contre, vous ne devinerez jamais de vous-même le choix que d'avance Dieu a fait pour vous. Ce riche bénéfice dont je suis pourvu, Dieu veut-il que je l'abandonne pour entrer chez les jésuites? *Forse che si..., forse che no.* Contre les mille raisons qui me précipiteraient vers la pauvreté réelle, se dresse une objection insoluble : Dieu, qui ne veut certainement pas que tous les Chapitres se dépeuplent, veut-il que je renonce, moi, à ma prébende? Ainsi pour la virginité et le mariage. Je vois tout le prix de la première, tous les *impedimenta* et dangers du second, mais je vois aussi que le mariage est bon en soi et qu'il faut des pères de famille. A moins qu'un signe surnaturel ne m'avise du contraire, le moyen de savoir si, d'aventure, je n'aurais pas la même vocation qu'Abraham? On insiste, on rappelle les recettes que nous propose saint Ignace, et qui, je l'avoue encore, ne font appel qu'à la seule raison : Au lit de mort quel choix serais-je heureux

d'avoir fait; présentement, à un étranger qui me ressem
blerait comme un frère, quel choix conseillerais-je? Eh
ni dans un cas ni dans l'autre le problème n'a bougé d'u
pas. Cet étranger, qui m'assure que Dieu ne le veut pa
marié, et moi-même si Dieu me veut chanoine, pourquo
regretterais-je, en mourant, d'avoir gardé ma prébende?
Bref, de deux choses l'une : ou bien le troisième temp
est un mythe, ou bien, lorsque se réalisent et se main
tiennent les conditions qui le définissent, à savoir l'ab
sence totale des motions et des lumières divines, l'élec
tion est impossible.

Mais alors tout est perdu et voici beaucoup d'entre nou
condamnés, pendant leur retraite d'élection, à la détress
de Buridan. Non. Pour sortir de cet embarras, il suffi
non pas de confier le tracas de l'élection à la seule raiso
naturelle comme font les ascéticistes, mais de quitter, s
l'on peut dire, l'étage hypermystique où jusqu'ici nous
retenus la philosophie d'Ignace et de descendre à l'étag
inférieur, surnaturel, mystique lui aussi, où se dénouen
sans peine toutes les difficultés spéculatives de la vie int
rieure. Il suffit, en d'autres termes, de renoncer au tra
vail absorbant, tâtonnant, presque toujours décevan
qu'exige nécessairement l'application stricte des règle
ignatiennes, de renoncer, veux-je dire, à l'attente, à l
recherche de signes surnaturels, de grâces actuelles spé
ciales, extraordinaires qui nous fassent connaître l
volonté divine. Comme Ignace, les mystiques entenden
bien que tout se ramène à *vouloir* ce que Dieu veut, mai
simplifiant les méthodes, sinon la pensée profonde d'I
gnace, ils nous dispensent de *chercher* la volonté de Dieu
Et cela, non de leur propre autorité, mais parce que Die
lui-même nous en dispense. *Vouloir* et non plus *cherche*
distinction fondamentale et libératrice, beaucoup moin
subtile qu'elle ne paraît d'abord, et sur laquelle les mys
tiques modernes reviennent sans fin. J'indique notam
ment le chef-d'œuvre du P. de Caussade, mystique mis
au point des règles ignatiennes de l'élection, et un peti

livre peu connu, mais très remarquable de J. P. Camus, *De la volonté de Dieu, secret ascétique*, Paris, 1638, critique implicite et impitoyable de ces mêmes règles. Soit deux points que je résume brièvement :

1° Sauf une ou deux fois dans la vie, l'élection est inutile, dangereuse même. Qui dit élection, dit tumulte. S'il plaît à Dieu que nous travaillent les bons esprits ou les mauvais, laissons-les faire, mais ne prenons pas les devants. Le néant que nous sommes n'a pas à choisir. Dieu choisit pour lui. A chaque minute, il nous montre ce qu'il veut immédiatement de nous. Quant à la minute prochaine, elle ne nous regarde pas. Y songer est temps perdu, curiosité, ambition, phobie. Dieu nous montre sa volonté, mais à sa façon qui n'est pas celle que notre orgueil eût imaginée. Les éclairs, les langues de feu, les voix du ciel, ce serait beaucoup de fracas pour éclairer un ver de terre. Ni le premier temps, de saint Ignace, ni le second, ni le troisième, si tant est que le troisième soit différent du second. Chaque minute nous apporte sans bruit le divin message; quelque occasion de nous oublier nous-mêmes, un menu devoir à remplir, une contrariété à subir. C'est la grâce obscure, insensible du moment présent, chantée par le P. de Caussade.

2° Il arrive néanmoins, quoique très rarement, qu'on se trouve dans la nécessité de choisir — entre le monde ou la vie religieuse par exemple. Mais, dans ce cas, la difficulté n'est pas de choisir — acte humain dont le mécanisme est bien connu, — elle est uniquement de se mettre au préalable dans les dispositions qui feront que ce que nous aurons choisi, Dieu l'aura choisi. Écoutons J. P. Camus, il est admirable sur ce point : « Dieu veut qu'en *toutes choses* nous exécutions sa volonté. » Pour cela « il veut aussi que nous la sachions, et s'il veut que nous la sachions, il *nous donne infailliblement* les moyens de la savoir. Aux choses commandées et défendues, nous l'apprenons par l'oracle de sa loi; (aux libres) et « aux indifférentes nous sommes assurés de deux choses, l'une qu'il

veut que nous choisissions, l'autre qu'il veut qu'en cette élection nous nous dépouillions, *non pas de la franchise de notre choix*, mais *de la propriété qui terminerait dans nous et dans notre propre intérêt cette élection, et non dans le sien.* » Si Dieu veut que je choisisse au sens propre du mot, je lui obéirai en me gouvernant dans cette affaire comme fait un homme raisonnable, quand il se met en posture de choisir. Mais si, au préalable, nous avons fait à Dieu le sacrifice de nous-mêmes, si « notre intention (est) purifiée de tout intérêt propre », notre choix ne sera pas « autre chose que l'exécution de la volonté de Dieu ». « Lorsque nous nous portons à une œuvre indifférente par ce seul motif de l'intérêt de Dieu et non du nôtre, qui peut douter qu'en cette action, nous n'exécutions autant ponctuellement qu'il nous est possible, la volonté du grand Maître. » (p. 52-53). Mais quoi, une volonté ainsi disposée, entre deux voies libres, ne choisira-t-elle pas nécessairement celle qui paraît en soi la plus parfaite? Non, car ce ne serait plus là choisir, et Dieu entend que nous choisissions. Mais pour choisir en hommes raisonnables, ne serons-nous pas amenés à mettre dans la balance nos inclinations propres? Bien entendu. Et quel mal y a-t-il à cela? « Ne vous ai-je pas dit, Théodule, que si nous choisissons par notre inclination aux choses indifférentes, non pas par principe de cette inclination, mais parce que Dieu veut bien que nous la suivions..., ce n'est pas aller principalement après notre propension, mais lui faire suivre la volonté de Dieu » (p. 93). Je dois choisir, par exemple, entre les bénédictins et les jésuites ; si, d'aventure, j'aime la solitude et la musique, je choisirai les premiers. Après tout, ces goûts naturels, c'est de Dieu que je les tiens ; en les suivant pour Dieu, c'est à Dieu que j'obéis. Saint François de Sales, comme le P. Vautier, veut que, dans les cas trop difficiles, on s'en tienne à la décision du directeur. Très bien. Mais « qui ne voit que c'est notre choix qui nous fait embrasser cette voie »? p. 111, 112.

Mais, encore une fois, la volonté de Dieu « n'est-elle pas plus dans la continence que dans le commerce nuptial? Sans doute, si vous regardez ces choses avec abstraction..., mais qui vous a dit que ce sacré conseil doive être pratiqué de tous...? Ne faut pas s'imaginer que, pour tel ou tel, la volonté de Dieu soit toujours dans le mieux ou le plus... De loger toujours et par une règle générale la volonté de Dieu dans les souffrances, dans les travaux, dans les privations... sans aucune exception, ni modération, c'est un principe qui manque à tout propos » (pp. 139-140). Mais ne choisir que parce que Dieu veut qu'on choisisse, mais faire de ce choix lui-même un acte de pur amour, est un principe qui ne manque jamais. Or, où nous a conduits saint Ignace, pendant les deux premières semaines, sinon à nous dépouiller de notre amour-propre? Les vraies règles de l'élection, ce n'est pas dans le chapitre spécial qu'il leur consacre, c'est dans la méditation fondamentale, dans la contemplation du règne ou des deux *Étendards*, qu'il faut les chercher. Et puis, de bonne foi, le seul fait de vouloir choisir, ne prouve-t-il pas que j'ai déjà choisi? Le retraitant n'est-il pas fixé, une fois pour toutes, dans l'indifférence, dans la volonté de se distinguer au service de Dieu, et de mener une vie parfaite? Reste sans doute la question de savoir si nous devons choisir aussi la pauvreté réelle, la chasteté, l'obéissance religieuse. Mais si, d'ailleurs, on se trouve libre, cette question se pose-t-elle vraiment? Après avoir contemplé la pauvreté réelle de ce roi dont il veut suivre les traces, un prébendé ne penchera-t-il pas de lui-même vers le choix le plus héroïque, et d'un tel élan que seule une manifestation extraordinaire de la volonté divine l'obligerait à garder sa prébende? D'où il résulterait, semble-t-il, qu'au lieu de voir dans le chapitre de l'élection le point central des *Exercices*, il ne faudrait y voir qu'une répétition pure et simple des exercices précédents; piétinement héroïque, certes, mais piétinement. Ou, pour mieux dire, du premier jour au dernier, on ne cessera quasi pas de

monter, mais dans une zone où choisir n'a plus d'importance, la zone du pur amour. Que si l'on n'a pas atteint cette zone, au moment marqué pour l'élection, c'est une preuve certaine que tout est à recommencer. Qu'il tente ou non d'échafauder une philosophie étrangère, Ignace dès le « fondement » s'est emprisonné dans la philosophie des mystiques. On le défie bien de s'en évader.

HENRI BREMOND.

Mystiques et psychonévrosés

« Pour aider à comprendre les mystiques », dit la bande jaune qui chez le libraire entoure le livre (1) : c'est pourquoi nous lui consacrons quelques pages en cette revue.

Un beau livre, magnifiquement édité et dont les illustrations (des photogravures extrêmement soignées) révèlent dès l'abord l'esprit largement ouvert et universellement curieux de son auteur. Le titre, énigmatique à première lecture, exprime, si on l'entend, le même souci de vaste compréhension et de sérieuse synthèse : « *La Méthode concentrique dans l'étude des psychonévrosés* ». Méthode concentrique, entendez par là un classement synthétique de tout ce qui peut servir au diagnostic — et au soulagement — non point d'une maladie, mais d'un homme : c'est-à-dire d'un être vivant, multiple et complexe, âme et corps tout ensemble. M. Laignel-Lavastine a un très grand sens de la complexité humaine. Mais que vient faire la mystique en cette affaire, et que va nous dire sur ce sujet ce médecin? Mystiques et psychonévrosés... nous serions tentés d'ouvrir le livre avec quelque appréhension, sachant les confusions que la complexité même de ces deux termes, et de ce qu'ils recouvrent, entraîne chez beaucoup, même des mieux intentionnés. Soyons en sûreté : l'intérêt de ce livre est justement, sur le point où il aborde les faits mystiques, de nous suggérer en quel sens la collaboration du psychiâtre et du théologien peut s'exercer.

Que le neurologiste soit amené à se poser quelques questions sur le fait religieux, M. L.-L. le montre sans difficulté. La façon humaine et complète avec laquelle il veut que le

(1) M. Laignel-Lavastine, professeur agrégé à la Faculté de Médecine : *La méthode concentrique dans l'étude des Psychonévrosés.* Leçons cliniques de la Pitié. 1927. — A. Chahine, 7, rue de Condé, Paris, 1928.

médecin aborde son malade l'exige d'ailleurs. « Les psychonévroses, écrit-il, touchent non seulement aux questions médicales, mais aux questions de littérature, philosophie, religion et sociologie » (p. 14). On peut s'y attendre en effet s'il s'agit d'étudier non une maladie, entité abstraite et étiquetée, mais un malade, et surtout si l'on a égard que la psychonévrose l'atteint en ses activités psychiques. Si des conditions physiologiques défectueuses sont communément à la racine de ces désordres, c'est toute l'âme cependant qui en est atteinte, cette âme où tout un monde se reflète. Il faut donc, pour juger exactement d'une psychonévrose, et par suite y trouver le remède véritablement approprié, une grande ouverture d'esprit et, en même temps, une méthode sûre d'investigation et de classement. Le schéma des « cinq zones » qui constitue la « méthode concentrique » permet de ne rien négliger des observations nécessaires : manifestations psychiques, troubles nerveux, troubles du système glandulaire, seront examinés tour à tour, puis la zone viscérale, et l'on tentera enfin d'atteindre le « noyau morbifique ». Nous n'insisterons pas ici sur la valeur clinique des leçons de M. L.-L., spécialiste du système nerveux sympathique, et dont les recherches sur les réactions endocriniennes sont du plus haut intérêt. Ce qui nous intéresse, c'est cette zone psychique (1) sur laquelle il a voulu attirer l'attention des médecins, et à propos de laquelle ils sont amenés à aborder le problème religieux.

C'est qu'en effet, dans l'examen du psychisme de son malade, le psychiâtre rencontre fréquemment des phénomènes symbolisés en termes religieux, ou un mélange de sentiments dits mystiques et de troubles émotifs. M. L.-L. en conclut à la nécessité, pour le médecin qui veut porter un jugement, d'être au courant de tout ce qui concerne les phénomènes religieux, et de posséder sur ce sujet non point seulement

(1) Chapitres IV et V. C'est après avoir étudié les traits généraux des psychonévroses et défini, après une leçon consacrée à l'émotivité, sa « méthode concentrique », que M. L.-L. en ces deux chapitres IV et V étudie le psychisme des psychonévrosés et le compare à celui des « mystiques ». A signaler également le ch. VI, leçon du Dr Vinchon sur « le Diable chez les Psychonévrosés ». Le livre se termine au ch. X par les « Principes généraux du traitement des Psychonévrosés ».

quelques vagues notions, fruit d'une expérience qui le plus souvent n'aura porté que sur quelques pauvres malades, mais une doctrine sûre appuyée sur l'étude exacte des grands mystiques. La conclusion est pour nous obvie. Qu'elle soit formulée par un de nos meilleurs neurologistes, en des leçons professées à la Pitié, c'est un témoignage que nous recueillerons en souhaitant qu'il soit entendu.

Cette étude des grands mystiques, à la lumière d'une doctrine sûre, permettra non seulement de discriminer les états purement pathologiques, caractérisés par l'appauvrissement psychique, des états qui sous une apparence extérieure analogue recouvrent une tout autre richesse intérieure, mais fournira également au médecin des analyses de l'âme qui lui serviront à mieux connaître, et à mieux comprendre, tous ceux qui se présentent à lui. C'est là ce que M. Laignel entend quand il traite du « moi profond des psychonévrosés éclairé par l'expérience ascétique et mystique ». Ici encore il est d'intérêt de voir un professeur de psychiâtrie, non point expliquer l'expérience religieuse à la lueur d'analyses médicales, mais au contraire éclairer celles-ci d'une plus vive lumière en recourant à la connaissance psychologique des grandes âmes religieuses.

Pour M. L.-L. en effet le problème de la psychonévrose, en ce qui concerne la zone psychique, est celui des rapports du « moi profond » et de la « conscience claire ». Le psychonévrosé subit des perturbations en son « moi profond » qui retentissent jusqu'en sa « conscience claire ». Or si nous voulons connaître mieux ses profondeurs de l'âme, quels maîtres pourrions-nous prendre qui nous renseigneraient avec plus de perspicacité, que ces grands spirituels qui ont eu une si riche expérience de la vie intérieure et en ont parlé avec tant de sincérité? Du même coup d'ailleurs apparaît la discrimination. M. L.-L. conclut avec fermeté : « Il y a une distinction très nette entre les phénomènes psychonévrosiques et les manifestations mystiques... Le moi profond des mystiques est un moi profond normal, bien que les mystiques aient des manifestations anormales de leur conscience claire; au contraire, le moi profond des psychonévrosés est un moi profond malade. » Si donc M. L.-L. déclare trouver dans les descriptions de certains états mystiques des lumières intéressantes sur certains états pathologiques : dépressions, obsessions, sen-

timents d'étrangeté, hallucinations et mentisme, croyance à la passivité psychique, sentiment de présence ou d'influence, son étude du même coup, et il faut recueillir ce témoignage autorisé, met en haut relief la valeur humaine et la grande richesse intérieure des états religieux.

Il faut d'ailleurs louer l'auteur d'être pratiquement, malgré une pensée qui aime à se jouer en des rapprochements de notions diverses, resté à son point de vue médical en cette utilisation de données religieuses, laissant au théologien et au prêtre la part qui lui revient en propre. Collaboration du prêtre et du médecin : M. L.-L. la désire. Mais c'est une *collaboration*, et l'un ne remplace jamais l'autre. Si le médecin doit s'informer près du théologien, et si le prêtre doit être averti de toutes les questions qui peuvent se poser au sujet d'une âme d'homme, liée à un corps, le médecin n'a point à se faire lui-même directeur d'âmes pas plus que le prêtre ne le remplace. En son étude même des mystiques, M. L.-L., après avoir noté en quelques traits la doctrine des théologiens, s'est borné à ce qui était accessible au médecin : l'analyse d'états psychologiques. Il les caractérise surtout comme une conscience de passivité, dont le mécanisme mental tiendrait selon lui à une irruption du « moi profond » en la « conscience claire ». Mais sur l'origine de cet enrichissement spirituel ou de cet envahissement intérieur il ne prononce point. C'est affaire au théologien d'exprimer les conditions, non plus d'une conscience de passivité, mais de la réelle passivité de l'âme sous l'influx divin, et de décrire les critères qui permettront d'en conjoncturer la surnaturelle origine. Mais si M. L.-L. s'approche des mystiques avant tout en psychologue et en médecin, le beau respect avec lequel il s'incline devant les âmes religieuses peut servir d'exemple aux médecins ses confrères et les induire à penser à la grandeur de ces âmes humaines dont ils voient plus souvent les tares que les beautés, mais qui toutes recèlent une capacité divine.

S'il était opportun que M. L.-L. attirât ainsi l'attention des médecins sur la richesse des âmes religieuses, les suggestions que l'on peut recueillir de son ouvrage peuvent tout également servir aux prêtres qui ont à s'occuper de direction et de confession. Non qu'il faille, j'espère, leur apprendre (encore que ce soit toujours vérité opportune à redire) qu'ils puiseront une connaissance profonde des réalités spirituelles dans

l'étude des grands témoins de la vie de Dieu en l'âme. Mais comme il fallait attirer l'attention des médecins sur des richesses qu'ils ne soupçonnent point bien souvent, il n'est pas inutile d'attirer l'attention du prêtre sur les conditions organiques et physiologiques de telles faiblesses et de telles tares qu'ils sont appelés à rencontrer. Beaucoup sont avertis sur ce point, et c'est heureux. Si comme M. L.-L. nous le dit, les psychonévroses sont guérissables, ou du moins peuvent être soulagées, si l'on adapte à chaque cas un traitement approprié à ses conditions psychiques et organiques, être au courant, et de façon suffisamment précise, de ces choses est d'importance. Il est des défaillances nerveuses qui n'ont rien à faire avec la vie religieuse et ne lui sont qu'un obstacle : il faut savoir les adresser à qui peut les soulager. L'intensité de la vie intérieure elle-même peut amener et amène souvent, M. L.-L. le reconnaît, un certain déséquilibre au moins temporaire. Il ne faut point oublier que pour avoir des sources spirituelles il n'en est pas moins lié à des conditions organiques et par ce côté peut trouver soulagement, ce qui est tout au profit de la vie spirituelle elle-même. Sans doute c'est le plus souvent la grâce de Dieu elle-même qui triomphera de ce désordre, et le meilleur remède sera l'abandon religieux à cette grâce, pacifiante lorsque l'âme se livre toute à son action. Mais au moins faut-il mettre à leur vraie place certains troubles de l'âme et ne point s'interdire, sous prétexte qu'ils sont « épreuve mystique », de leur apporter soulagement. L'âme plus paisible s'épanouirait-elle moins facilement en Dieu ? « Le nervosisme est souvent la rançon de la sainteté, écrit M. L.-L., il n'est point la sainteté. »

Rappelons en terminant, pour faire écho à cette remarque, la page par laquelle le P. Hugueny clôt sa belle étude sur Tauler : « La forme dramatique que prennent ces épreuves dans les descriptions que nous en donne Tauler et dans celles que saint Jean de la Croix nous fait de la nuit des sens et de l'esprit ne nous semble pas être une loi universelle, mais un mode de crucifiement particulier à certaines catégories d'âmes, spécialement à celles qui vivent cloîtrées et dont le tempérament est à prédominance de sensibilité. Leur affectivité plus grande, qui leur est source de joies plus vives dans les effusions de l'oraison mystique, leur est aussi source de souffrances plus amères aux heures d'épreuves... S'il en est ainsi, les

épreuves de la nuit des sens et de l'esprit ne sont pas un signe sûr pour reconnaître pratiquement le degré de la vie spirituelle des âmes auxquelles nous avons affaire... De vulgaires neurasthéniques, encore très égoïstes, peuvent passer par des crises qu'un confesseur inexpérimenté pourrait prendre pour les épreuves de la nuit de l'esprit. » Humilité, docilité et généreux abandon, charité fraternelle : tels sont pour le P. Hugueny les vrais critères de la vie surnaturelle des âmes : ceux-là ne trompent point.

Le Havre.

I. MENNESSIER.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Principes généraux

A.-D. Sertillanges, O.P. : *L'activité morale d'après saint Thomas d'Aquin.* (Rev. thom., t. 11, 1928, p. 497-520.)

Éclaircissement des notions fondamentales nécessaires à la vie spirituelle telles que la notion de béatitude, de bien, de plaisir, d'obligation.

M.-D. Roland-Gosselin, O.P. : *Béatitude et Désir naturel.* (Rev. scienc. phil. théol., t. 18, p. 193-222.)

« Si l'on considère... le bonheur comme le bien propre de la nature intelligente, l'on devra reconnaître que le bonheur est, avant tout, c'est-à-dire absolument parlant, le bien propre de Dieu. L'intelligence créée, selon les limites de sa nature, ne peut prétendre rigoureusement qu'à un bonheur relatif. Elle est capable cependant de souhaiter le bonheur absolu, et capable par là même d'être élevée par Dieu à le désirer efficacemeut et à le posséder. »

Fr. Murawski : *Die aszetische Theologie.* Ein systematischer Grundriss. (München, Kösel-Pustet, 1928, in-8, 504 p.)

A. O'Rahilly : *Catholic spirituality.* (The Month, février 1928.)

V. Gérard : *L'esprit de foi.* (Collat. namurc., t. 22, 1928, p. 256-264.) I. Notion. II. Avantages. III. Sources.

Mgr Vaffelaert : *Aperçu synthétique de la vie surnaturelle et mystique, dédié aux âmes qui aspirent à la perfection.* (Lophem-lez-Bruges, Abbaye Saint-André, 1928, in-8, 47 p.)

J. Maréchal, S.J. : *Sur les cimes de l'oraison.* (Nouv. rev. theol., t. 56, 1929, p. 107-127.)

B. Beraza, S.J. : *Tractatus de virtutibus infusis* (Cursus theologicus oniensis). Bilbao, Mensajero del Corazon de Jesus, 1929, in-4°, XXVII-813 p.

E. Dubowy : *Christus dux.* Fastenpredigten, Freiburg i. Brisgau, Herder, 1929, in-8, 136 p.

J. Duperray : *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul.* Paris, Lecoffre, 1928, 4° éd. In-12, 294 p.

J. Ceuppens, O.P. : *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam.* (Angel., t. 5, p. 91-106.)

Etablit le vrai texte (cap. XI, v. 2-3), examine le contexte, l'origine et le vrai contenu des dons.

O. Lottin : *Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit.* (Rech. théol. anc. méd., t. I, 1929, p. 62-97.)

O. Lottin : *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin.* (Rech. théol. anc. méd., t. I, 1929, p. 40-62.)

La théorie de la distinction réelle entre les dons et les vertus infuses se fixe avec le chancelier Philippe, vers 1230, et s'achève avec saint Thomas.

L. Blondiau : *De morte ut termino probationis, seu de merito ac demerito post mortem.* (Coll. namurc., t. 22, 1928, p. 234-241.)

Morale et ascétisme

L. Godefroy : *Mensonge.* (Dict. théol. cath., t. 10, col. 555-569.)

R. Plus : *Vœux.* (Dict. apol. foi cath., t. 4, col. 1924-1943.)

R. Plus : *Vocation.* (Dict. apol. foi cath., t. 4, col. 1891-1924.)

Nature de la vocation. Le vœu de virginité dans le monde. La vocation sacerdotale. Vocation religieuse. Vocation sacerdotale et vocation religieuse comparées. Comment naît une vocation. Vocation générale et vocation spéciale. Sublimité de la vocation. Comment suivre sa vocation. Perte de la vocation, vocations transitoires, renvois. La crise des vocations. Vocation et persécution.

H. DU PASSAGE : *C'est la mode.* (Études, t. 197, 1928, p. 652-672.) Les modes païennes en face des exigences chrétiennes.

A. DE PARVILLEZ : *Famine et empoisonnement.* Enquête sur les lectures du peuple. (Études, t. 197, 1928, p. 515-533, 673-691.)

A. VERMEERSCH, S.J. : *Partes confessarii in diiudicanda virtute necessaria ad sacros ordines.* (Per. Mor. can. lit., t. 17, 1928, p. 231*-241*.)

Mystique

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P. : *L'habitation de la sainte Trinité et l'expérience mystique.* (Rev. thom., t. 11, 1928, p. 449-478.)

Dieu est présent comme objet expérimentalement connaissable pour l'âme. Cette connaissance expérimentale n'est ni absolument immédiate, ni discursive. Pourquoi saint Thomas l'appelle *quasi expérimentale.*

R. GARRIGOU-LAGRANGE : *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas.* (Angel., 1929, 1-2, p. 83-124.)

Position du problème, solutions philosophiques erronées, hérésies contraires. La conception de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor. Le principe de la solution de saint Thomas : toute nature créée est naturellement inclinée à aimer Dieu son auteur plus qu'elle-même. « Il n'y aura donc plus à se demander si l'amour pur doit sacrifier *le désir de notre béatitude personnelle,* car ce désir, tel qu'il existe dans l'essence même de l'inclination primordiale de notre nature, n'est pas désordonné, mais au contraire *subordonné initialement* à l'amour de Dieu. »

Faits extraordinaires et préternaturels

O. RAKNES : *Les fondements psychologiques de la religion et l'extase.* (Journ. Psych., t. 25, 1928, p. 686-995.)

O. PFISTER : *Religiosität und Hysterie.* Wien, 1928, in-8, 151 p.

A. SEITZ : *Phœnomene des Spiritismus.* Munchen, Fr. A. Pfeiffer, 1929, in-8, 234 p.

J. VON GÖRRES : *Mystik, Magie und Dämonie.* Munchen, Oldenbourg, 1927, in-8, VI-599 p.

Hagiographie

K. KAISER : *Der h. Alfons von Liguori, 1626-1687.* Einsiedeln, Benziger, 1928, in-8, 104 p.

J. L. JANSEN, C.SS.R. : *Testimonia de S. Alfonso de Ligorio* (Manuscriptum), Galopiae, Alberts fil., 1928, in-12, 99 p.

L. DE LAGGER : *Les facteurs psychologiques du culte populaire des saints.* (Rev. apol., t. 47, 1928, p. 654-682.)

R.P. MÉZARD, O.P. : *Doctrine spirituelle de sainte Jeanne de Chantal.* Paris, Lethielleux, 1928, in-12, 621 p.

G. CAVIGIOLI : « *Doctor Salutis.* » *Attorno a S. Alfonso de' Liguori.* (Scuol. catt., sér. 6, t. 11, 1928, p. 331-344.)

Son système ascético-moral, à propos des études du P. Rauss et K. de Keusch.

FERDINAND CAVALLERA : *Hommage à la bienheureuse Bernadette Soubirous,* Souvenirs et témoignages.

Le R.P. Cavallera consacre le n° double 37-38 de la Rev. asc. et myst. à la B^se^ Bernadette : il y a recueilli les souvenirs de A. Clareno (1858), Frère Cérase (1858-1881), Frère Léotard (1858-1884), Emmanuelite Estrade (1878-1884), Jean-Baptiste Estrade (1878-1884), Jeanne Védère (1879-1891), Antoinette Soubirous, sœur de Bernadette (1878), Basile Casterot, tante de Bernadette (1878), Dominiquette Cazenave (1878).

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne)